مجلة الدراية
https://drya.journals.ekb.eg
drya.journal@gmail.com

جامعة الأزهر
كلية الدراسات الإسلامية
والعربية للبنين بدسوق

مجلة الدراية
مجلـة علمية محكمة ربــع سنوية

العدد الحادي والثلاثون [إبريل ٢٠٢٦م]

المعرفة ومصادرها في فكر الإمام أبي منصور الماتريدي(ت :٣٣٣هـ) "دراسة تحليلية"

الدكتور
خالد عبد الموجود مصطفى محمد دويدار
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد - كلية أصول الدين بالقاهرة
جامعة الأزهر

المعرفة ومصادرها في فكر الإمام أبي منصور الماتريدي (ت:٣٣٣هـ) "دراسة تحليلية"

خالد عبد الموجود مصطفي محمد دويدار.
قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين، القاهرة، جامعة الأزهر، مصر.
البريد الإلكتروني: Khaled_dor@azhar.edu.eg

الملخص:

يتناول هذا البحث نظرية المعرفة في فكر الإمام أبي منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ) من خلال دراسة تحليلية تستهدف الكشف عن الأسس المعرفية التي قام عليها مذهبه العقدي، وبيان موقفه من مصادر المعرفة وحدودها ووظائفها. ويسعى البحث إلى تحليل تصوّر الماتريدي للعقل والحس والخبر، وإبراز منهجه في التوفيق بين العقل والنقل، لاسيما في القضايا العقدية الكبرى التي دار حولها الجدل الكلامي في عصره. كما يوضح البحث كيفية توظيف الإمام الماتريدي للأدلة العقلية دون إخلال بسلطة الوحي، مبيّنًا تميّز موقفه عن الاتجاهات الكلامية الأخرى، خاصة المعتزلة والأشاعرة. ويعتمد البحث على المنهج التحليلي الاستقرائي من خلال تتبع نصوص الماتريدي في كتبه، وفي مقدمتها *كتاب التوحيد*، مع تحليل مضامينها وربطها بسياقها الفكري والكلامي. ويخلص البحث إلى أن نظرية المعرفة عند الماتريدي تمثل نموذجًا متوازنًا في الفكر الإسلامي، يقوم على إثبات قدرة العقل على إدراك الكليات، مع جعل الوحي مصدرًا حاكمًا في ما يتجاوز حدود الإدراك العقلي، الأمر الذي أسهم في ترسيخ منهج أهل السنة في الجمع بين العقل والنقل.

الكلمات المفتاحية: نظرية المعرفة، الإمام أبو منصور الماتريدي، العقل والنقل، مصادر المعرفة، علم الكلام، الفكر العقدي.

Knowledge and its sources in the thought of Imam Abi Mansour Al-Maturidi (d. 333 AH) "An Analytical Study"

Khaled Abdel Mawgoud Mustafa Mohamed Dewidar.

Department of Creed and Philosophy, Faculty of Fundamentals of Religion, Cairo, Al-Azhar University, Egypt.

Email: Khaled_dor@azhar.edu.eg

Abstract:

This research deals with the theory of knowledge in the thought of Imam Abi Mansour al-Maturidi (d. 333 AH) through an analytical study that aims to reveal the epistemological foundations on which his doctrinal doctrine was based, and to explain his position on the sources of knowledge, their limits and functions. The research seeks to analyze Maturidi's perception of reason, sense, and news, and to highlight his approach to reconciling reason and transmission, especially in the major doctrinal issues around which theological debate revolved in his time. The research also shows how Imam al-Maturidi employs mental evidence without violating the authority of revelation, indicating that his position is distinct from other theological trends, especially the Mu'tazilites and the Ash'aris. The research relies on the inductive analytical method by tracing the texts of al-Maturidi in his books, foremost of which is the Book of Tawhid, while analyzing their contents and linking them to their intellectual and theological context. The research concludes that the theory of knowledge according to al-Maturidi represents a balanced model in Islamic thought, based on proving the intellect's ability to perceive the totalities, while making revelation a ruling source beyond the limits of mental perception, which contributed to the consolidation of the Sunni approach to combining reason and transmission.

Keywords: Theory of Knowledge, Imam Abu Mansour Al-Maturidi, Reason and Transfer, Sources of Knowledge, Theology, Doctrinal Thought.

المقدمة

الحمد لله وحده نحمده ونستعينه، ونستغفره ونستهديه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، والصلاة والسلام على سيد المرسلين وإمام المتقين، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فيُعدّ مبحث نظرية المعرفة من الموضوعات المركزية في الفكر الكلامي الإسلامي، لما يقوم عليه من تحديدٍ لحدود العقل، وبيانٍ لمصادر العلم، وضبطٍ لطرائق الاستدلال في القضايا العقدية. وقد أسهمت المدارس الكلامية في بلورة تصوّرات معرفية متباينة، تأثّرت بسياقاتها الفكرية وغاياتها المنهجية، فنتج عن ذلك ثراء ملحوظ في تناول مسائل النظر، ودلالات الحواس، وحجية الخبر، وشروط اليقين، وغيرها.

وفي إطار هذا التنوع يبرز الإمام أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ) باعتباره من أبرز أعلام أهل السنة والجماعة الذين شيدوا بناءً معرفيًا متماسكًا، يُعدّ أحد الأسس الرئيسة لفهم مذهبه الكلامي ومنهجه في الاحتجاج العقدي.

ويمتاز التصور المعرفي عند الإمام أبي منصور الماتريدي بطابعه العقلي المتزن، إذ يجمع بين إعمال النظر العقلي وضبطه بحدود الشرع، ويؤكد على تلازم العقل والنقل في تحصيل المعرفة الدينية. وقد انعكس هذا التوازن على كثير من مواقفه العقدية الكبرى، لاسيما قضايا وجود الله وصفاته، وإثبات النبوة، والسمعيات، ومسائل القضاء والقدر. ومن ثمّ فإن دراسة نظرية المعرفة في إطار المذهب الماتريدي تُعدّ مدخلاً ضروريًا لفهم البناء الداخلي لمنهجه الكلامي، ومفتاحًا لتفسير كثير من آرائه ومسالكه الاستدلالية.

إشكالية البحث: تتمحور الإشكالية الرئيسة لهذا البحث حول السؤال الآتي: ما المعالم النظرية والمنهجية التي قامت عليها نظرية المعرفة عند الإمام أبي منصور الماتريدي ؟ وكيف أسهمت هذه الأسس في تشكيل منهجه الكلامي واتجاهاته العقدية؟ ويتفرع عن هذا السؤال جملة من التساؤلات، من أهمها: ما حقيقة العلم عند الماتريدي وما أقسامه؟ ما مصادر المعرفة المعتمدة عنده، وما الشروط التي وضعها لقبول كل مصدر؟ وكيف حدّد العلاقة بين العقل والنقل في بناء المعرفة الشرعية؟ وما ضوابط المنهج المعرفي السني عند الإمام الماتريدي؟

أهمية البحث: وتظهر أهمية هذا البحث من خلال: أنّه يسعى إلى بيان الأساس المعرفي الذي يقوم عليه المذهب الماتريدي، ويكشف عن دور هذا الأساس في صياغة مواقفته الكلامية، كما أنّه يسلّط الضوء على أحد أبرز الاتجاهات السنية التي أثرت في الفكر الإسلامي عبر قرون طويلة، ولا تزال حاضرة في مدونات العقيدة والتفسير والفقه، كما أنّه يقدّم معالجة علمية تجمع بين تحليل النصوص التراثية ودراسة البنية النظرية الكامنة خلفها، بما يثري الدراسات الكلامية المعاصرة.

الدراسات السابقة: تناولت بعض الدراسات المعاصرة قضية المعرفة ومصادرها في الفكر الكلامي، وكان لفكر الإمام أبي منصور الماتريدي حضورٌ فيها من خلال بحوثٍ ركزت على بيان مصادر المعرفة الأساسية، لاسيما العقل والحس والخبر، أو من خلال دراساتٍ مقارنة بينه وبين غيره من متكلمي أهل السنة. كما عالجت بعض الأبحاث قضايا جزئية متصلة بالموضوع، مثل دور العقل في معرفة الله ومنهج الاستدلال ونقد التقليد. ومع أهمية هذه الجهود، فإنها غالبًا ما جاءت جزئية أو غير مستوعبة للبناء المعرفي عند الماتريدي في كليته، مما يبرز الحاجة إلى دراسةٍ تأصيليةٍ جامعة لمفهوم المعرفة ومصادرها في فكره.

منهج البحث: اتُّبع في هذا البحث المنهج التحليلي الاستقرائي؛ وذلك باستقراء مواضع نظرية المعرفة في مؤلفات الإمام الماتريدي، وفي مقدمتها كتاب التوحيد وتأويلات أهل السنة، ثم تحليل هذه النصوص وربط بعضها ببعض لاستخلاص الإطار المعرفي العام الذي اعتمده. كما استعنت بالمنهج المقارن عند تناول المسائل المشتركة بين الماتريدية وغيرها من المدارس الكلامية، بهدف إبراز مواطن الاتفاق والاختلاف وتفسيرها في ضوء الأسس المعرفية الخاصة بكل مدرسة.

مكونات البحث: لقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة ، وتمهيد ، وأربعة مباحث ، وخاتمة:

أما المقدمة: فيها أهمية البحث واشكاليته، والدراسات السابقة، ومنهجه، ومكوناته.

أما التمهيد: حول مصطلحات البحث والتعريف بأبي منصور الماتريدي والماتريدية.

أما المبحث الأول: حول إمكان المعرفة عند أبي منصور الماتريدي.

أما المبحث الثاني: حول طبيعة المعرفة عند أبي منصور الماتريدي.

أما المبحث الثالث: حول مصادر المعرفة عند أبي منصور الماتريدي.

أما المبحث الرابع: حول المعرفة الدينية عند أبي منصور الماتريدي وضرورة الاجتهاد في مسائل الدين، وضابط المنهج في نظرية المعرفة عنده. ثم خاتمة البحث وفيها أهم النتائج والتوصيات للبحث.

هذا وما كان من توفيق فمن الله، وما كان من خطأ فمني ومن الشيطان، وحسبي أني اجتهدت وجمعت وحللت وقارنت، والله من وراء القصد وهو نعم المولي ونعم النصير، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه الكرام.

تمهيد: حول مصطلحات البحث

أولاً: تعريف المعرفة:

المعرفة في اللغة: هي مصدر ميمي من الفعل عرف وجمعها معارف وتعنى "إدراك الشيء على ما هو عليه"(١)، وقال أبو الحسن بن فارس(٢): "عرف العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدل أحدهما على تتابع الشيء متصلاً بعضه ببعض، والآخر على السكون والطمأنينة، فالأول: العرف عرف الفرس، وسمي بذلك لتتابع الشعر عليه، والأصل الآخر: المعرفة والعرفان ..."(٣). وذكر صاحب القاموس معاني أخرى للفعل عرف كالإقرار والمجازاة، وجز عرف الفرس(٤).

وقيل : المعرفة حالة تقتضي سكون العارف إلى المعروف، خلافًا للإنكار الذي يقتضي وحشية بين المنكِر والمنكَر(٥).

المعرفة اصطلاحًا: هي نتاج تفسير الإنسان وتعليله للظواهر المختلفة، وهي عبارة عن مجموع الخبرات والمعلومات والمهارات التي تشكل قاعدة

(١) القاموس المحيط، الفيروز آبادي فصل العين، باب الفاء، ص ٤٨، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثامنة، ٢٠٠٥ م، ط/مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

(٢) أحمد بن زكريا بن محمد بن حبيب القزديتي الشافعي المالكي، ولد (٣٢٩هـ) لغوى من مصنفاته المجمل في اللغة مقاييس اللغة – توفى (٣٩٥هـ) انظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، (٤٠/٢)، ط/مكتبة المثنى – بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.

(٣) معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، مادة عرف، (١٥/٤)، تحقيق/ عبد السلام محمد هارون، ط/ دار الفكر، عام ١٩٧٩م.

(٤) القاموس المحيط، الفيروز آبادي فصل العين، باب الفاء، ص ٤٩.

(٥) كتاب الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، اسماعيل بن حماد الجوهري، مادة عرف،(١٦١/٣) تحقيق: أحمد عبد النفور عطار، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧م، ط/ دار العلم للملايين بيروت .

يمكن من خلالها تحليل ودمج الخبرات والمعلومات التي تتولد عن طريق العلماء والباحثين[١].

وقيل هي: " إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق -سبحانه وتعالى- بالعالم دون العارف"[٢]. وقيل المعرفة عبارة عن معلومات موجهة ومختبرة تخدم موضوعًا معينًا، تمت معالجتها وإثباتها وتعميمها وترقيتها بحيث نحصل من تراكمية هذه المعلومات وخصوصيتها على معرفة متخصصة في موضوع معين[٣].

وقد عرف الإمام الغزالي المعرفة بأنها:" العلم الذي لا يقبل الشك، إذا كان معلوم ذات الله تعالى وصفاته"[٤].

وتعريف الغزالي للمعرفة بأنها العلم الذي لا يقبل الشك إذا كان المعلوم ذات الله يدل على أن المعرفة عنده أخص من العلم؛ لأنه جعلها العلم اليقيني ذلك أن المعرفة التي مبناها العقل وليس الحواس عنده درجات، أعلاها التي تسمى بالمعرفة الحقيقية الواصلة لليقين[٥].

وإتماما للفائدة لم يرد لفظ المعرفة في القرآن الكريم، ووردت له اشتقاقات كثيرة فجاءت بصيغة الماضي كما في قوله تعالى: (تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ

---

(١) التسيير بالكفاءات ودورها في إدارة المعرفة، إعداد الباحث عذراء بن شارف، ص ٤١، بتصرف، ط/مكتبة السبيل- بيروت ٢٠٠٨م

(٢) التعريفات، الجرجاني، ص ٢٣٢، ٢٣٣، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م، ط/ دار الكتب العلمية بيروت -لبنان.

(٣) نظم المعلومات الإدارية، إيمان فاضل السامرائي، هيثم على الزغبى، ص ٢٤، ط/ دار صفاء عمان الأردن سنة ٢٠٠٤م.

(٤) تهافت الفلاسفة، الغزالي ، تحقيق سليمان دنيا، ص ٧، دار المعارف -القاهرة ١٩٧٢م، واعترض الامام الرازي على هذا التعريف في مفاتيح الغيب، (٢٨١/١).

(٥) إلجام العوام عن علم الكلام، الغزالي، ص ١٢٠، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، الطبعة الأولى: ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٧ م، ط/ دار المنهاج للدراسات.

الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ) [المائدة: ٨٣].

وجاء بصيغة الفعل المضارع كما في قوله تعالى: (يَعْرِفُونَ نِعْمَتَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ) [النحل: ٨٣] وقد ذكر في المفردات في غريب القرآن إن معنى "المعرفة" في هاتين الآيتين" إدراك الشيء بتفكر وتدبر لأثره"[١]. ولصلة المعرفة بالعلم رأيت لتمام الفائدة أن أتناول معنى العلم لغة واصطلاحًا.

ثانيا: تعريف العلم:

العلم لغة: الراية، والجمع أعلام، ونقيضه الجهل[٢] وذكر في القاموس المحيط بأن العلم هو المعرفة فقال: "علمه كسمعه، علما – بالكسر– عرفه"[٣].

العلم اصطلاحًا: بالنظر إلى تعريفات أهل الاختصاص نلاحظ أن العلماء اختلفوا في تعريف العلم بسبب اختلاف نظرتهم ومقصودهم. فقد عرفه الأشعري (ت :٣٢٤ هـ) بتعرفين تارة بقوله: "العلم هو الذي يوجب كون من قام به عالما، أو هو الذي يوجب أن يطلق على من قام به اسم العالم أو هو إدراك المعلوم على ما هو عليه[٤]. أما الجويني (ت: ٤٧٨

(١) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص ٣٣١، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الطبعة: الأولى – ١٤١٢ هـ، ط/ دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت.

(٢) معجم مقاييس اللغة ، مادة علم، (٦٠/٤).

(٣) القاموس المحيط، الفيروز آبادي فصل العين، باب الميم، ص ٦٥.

(٤) شرح المواقف، الجرجاني، (٦٩/١)، ط/ دار الكتب العلمية –بيروت. (وفى هذا الرأي يخالف السوفسطائيين في إنكارهم حقائق الأشياء)، انظر: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق : محمد جلال شرف، ص ٣٩ ، دار المعارف ط ١٩٧٢ م. وقد قسم الأشاعرة العلم إلى قسمين: علم قديم وهو علم الله عز وجل، وعلم محدث، كما قسموا العلم المحدث إلى قسمين: هما تصور وتصديق.

هـ): فيعرف العلم بقوله: "العلم معرفة المعلوم على ما هو به"[١].

وتعريف الإمام الجويني للعلم هو تعريف الباقلاني (ت: ٤٠٣ هـ) حيث قال: "فإن قال قائل: ما هو العلم عندكم؟ قلنا: حده أنه معرفة على ما هو به"[٢]. كما نجده شارحًا ومبينًا لمفهوم التوحد بين المعرفة والعلم إذ يقول: "إن كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له، وكل معرفة لمعلوم، فإنها علم بها"[٣]. وقد رفض أبو المعين النسفي تعريف الباقلاني للعلم بقوله: "لأن العلم لو كان معرفة لكان العالم عارفًا، والله – تعالى – يوصف بأنه عالم ولا يوصف بأنه عارف"[٤]. وذهب الإمام الرازي (٦٠٦هـ) بأن العلم أمر ضروري، وهو مستغن عن التعريف واستدل على ذلك بوجهين:

الأول: إن علم كل أحد بأنه موجود، ضروري، أي حاصل له بلا اكتساب ونظر، وهذا علم خاص متعلق بمعلوم خاص وهو وجوده، والعلم المطلق جزء منه ؛ لأن المطلق ذاتي للمقيد، والعلم بالجزء سابق على العلم بالكل.

---

(١) تبصرة الأدلة، أبوالمعين النسفى، تحقيق: أ.د/ محمد الأنور حامد ، (١٢٣/١)، ط/ المكتبة الازهرية للتراث سنة ٢٠١١م. وقد رفض تعريف الأشعري حيث قال : "ولا نرتضى حد العلم بأنه هو الذي أوجب لمحله كونه عالما ، فإن الغرض من الحدود تبين المقصود، وهذا فيه إجمال ، إذ قد يجرى عروضه في كل معنى يسأل المرء عن حده" المصدر السابق.

(٢) الإرشاد، الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى ، على عبدالمنعم، ص ١٢، مكتبة الخانجي ١٩٥٠م، "والواقع أنه في هذا التعريف يلمح للارتباط بين المعرفة والواقع وهذا أمر يميز الأشاعرة عن المعتزلة إذ عرفوا العلم بأنه : ما يقتضى سكون النفس وثلوج الصدر وطمأنينة القلب" (انظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، ص ٤). فتعريف المعتزلة هنا خلى عن ربط العلم بالواقع العقلي، وإن كان هذا الموقف قد حدث له بعض التطور كما يوضح إمام الحرمين الجويني (الإرشاد، ص ١٢).

(٣) التمهيد، الباقلاني، تقديم وتعليق : محمود الحضيرى ، محمد عبدا لهادى أبوريده، ص ٣٦، دار الفكر العربي ١٩٤٧ م.

(٤) المرجع السابق ص ٣٤.

والثاني: لو كان العلم كسبًا معرفًا، فإما أن يعرف بنفسه، وهو باطل، أو بغيره، وهو باطل –أيضًا–؛ لأن غير العلم إنما يعلم بالعلم، ولو علم العلم بغيره لزم الدور[١] ثم أردف الإمام قائلاً: بعد تنزله عن كونه ضروريا بأنه: اعتقاد جازم مطابق لموجب أما ضرورة أو لدليل، وعليه يخرج التصور لأنه ليس اعتقادًا.

وأرجع الغزالي العلم إلى البصيرة الباطنة، وإلى حقائق الأشياء وإلى حصول صورة نفس الحقائق في القلب، ومن ثم فالعلم عنده " حصول المثال في القلب"[٢].

وقال في موضع آخر: "العلم تصور النفس الناطقة المطمئنة، حقائق الأشياء وصورها المجردة عن المواد، بأعيانها وكيفياتها، وجواهرها، وذواتها إن كانت مفردة.[٣]

والتعريف المختار عند صاحب المواقف بأنه: صفه توجب لمحلها تميزاً بين المعاني، لا يحتمل النقيض[٤] فخرج بهذا إدراكات الحواس الظاهرة، والظن، والشك والوهم والجهل المركب، كما خرج التقليد لأنه يزول بالتشكيك.

ويعقب السيد الشريف الجرجاني على هذا كله بأن أحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم هو أنه: صفة تتجلى بها ما من شأنه أن يذكر لمن قامت هي به انكشافًا تامًا لا اشتباه فيه. ويتضح هنا مدى ارتقاء المتكلمين

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من ال حكماء والمتكلمين، الرازي، مراجعه طه عبد الرؤف، ص ٦٩، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) إحياء علوم الدين، الغزالي، (١٢/٣)، ط/ عيسى الحلبي القاهرة ١٩٥٧ م.

(٣) الرسالة اللدنية، الغزالي، (٩٨/١)، ط/ مكتبة الجندي القاهرة..

(٤) المواقف، عضدالدين الايجى،(٥٢/١)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ظ/ دار الجيل بيروت ط ١٩٩٧ م.

بالمفهوم النظري لعلم الكلام لكي يكون موضوع واقعي، فتصير المعرفة في حقل علم الكلام معرفة نظرية لها تأثير عملي، لذا نجدهم قد قسموا العلم منه ما هو ضروري ونظري وعرفوا كل منهما.

والمقصود بالضروري: كما هو تعريف القاضي الباقلاني: "علم يلزم نفس المخلوق لزومًا لا يمكنه معه الخروج عنه، ولا الانفكاك عنه ولا يتهيأ له الشك في متعلقة ولا الارتياب فيه"(١).

أما العلم النظري: فهو كما يقول صاحب المواقف: "ما يتضمنه النظر الصحيح ويقول الجرجاني في تعريفه: هو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة، والعلم الكسبي هو العلم النظري(٢).

وإتمامًا للفائدة: فقد ورد له صيغ متعددة في الاصطلاح القرآني، فنجده إما منسوبا إلى الله -عز وجل- ومنسوبًا إلى الإنسان فجاء بصيغة الفعل الماضي في قوله سبحانه وتعالي: (وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ)[النساء:٨٣]، وبصيغة المضارع في قوله تعالى:(تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ) [المائدة:١١٦]، وبصيغة الأمر في قوله: (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)[محمد:١٩] كما جاء بصيغة المصدر وبصيغ أخرى كثيرة(٣).

---

(١) التمهيد، الباقلاني، ص ٧، ط/ دار الفكر العربي ١٩٤٧م.

(٢) المواقف، الايجي، (٩٥/١).) والعلم لدى الأشاعرة يحصل بالعادة، بناء على أن جميع الممكنات مستندة إلى الله ابتداء، وأنه تعالى قادر مختار ولا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض فيقول الجرجاني: "لاشك أن العلم بعد النظر ممكن حادث يحتاج إلى المؤثر ولا يؤثر إلا الله تعالى ، فهو فعله الصادر عنه بلا وجوب منه ولا عليه وهو دائمي، أو أكثري، فيكون عادياً...(المواقف، (٢٤١/١)) وللإمام الرازي قولا آخر" بأن العلم يحصل عقيب النظر وجوباً عقلياً غير متولد عنه" وقد نال هذا الرأي مناقشة من شارح المواقف (المواقف، (٢٤٨/١))

(٣) المفردات في غريب القرآن، الاصفهاني، ص ٣٤٣.

وبعد بيان تعريف كل من المعرفة والعلم لغة واصطلاحا وجدت هناك اختلافًا بين الدارسين حول العلاقة بين المعرفة والعلم، فهناك من ذهب إلى أن المعرفة أعم من العلم، وهناك من ذهب إلى عكس ذلك، بينما يرى فريق ثالث بتطابقهما.

فكل من المعرفة والعلم – كما يذهب من قال بترادفهما – يعنى إدراك الشيء على ما هو عليه، أما من فرق بين العلم والمعرفة، فبنى ذلك على أن المعرفة مسبوقة بجهل أو إدراك مسبوق بجهل وليس العلم كذلك يقول صاحب التعريفات:" أنها – أي المعرفة – إدراك الشيء على ما هو عليه، وهى مسبوقة بجهل بخلاف العلم، ولذلك يقال للحق –سبحانه وتعالي– عالم، ولا يقال له عارف"(١).

وأيضًا إن المعرفة هي إدراك الجزئي، وأن العلم هو إدراك الكلي، وأن المعرفة تستعمل في الدلالة على التصورات، وأن العلم يستعمل في التصديقات ولذلك نقول: عُرف الله، ولا نقول: عُلم الله، ونقول: العارفون بالله، ولا يقال: العالمون بالله: فالعلم يقتضى الإحاطة بالمعلوم وإدراكه على ما هو عليه، والمعرفة تقتضى الخبرة بالشيء في ظاهره أو في أثر من آثاره، ولذلك وصف الله ذاته بالعلم ولم يصفها بالمعرفة(٢).

ثالثا: التعريف بالماتريدية وإمامهم:

وتعود نسبة الماتريدية إلى بلدة (ماتريد) وهي محلة قرب سمرقند، وهذه البلاد قد وصفها المقدسي قائلاً: "هو أجل الأقاليم، وأكثرها أجلة وعلماء،

---

(١) التعريفات: الجرجاني، ص ٢٣٨.

(٢) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، (٣/٣١٤)، دار الكتاب العربي

بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٦ م.

ومستقر العلم، وركن الإسلام المحكم وحصنه الأعظم..."(١).

وتنسب الماتريدية إلى الإمام أبى منصور محمد الماتريدي(٢)الملقب بإمام الهدى والذي ينتهي نسبه على المشهور إلى الصحابي أبى أيوب الأنصاري، وهو محمد بن محمد بن محمود أبو منصور الماتريدي السمرقندي، وكان يلقب بإمام المتكلمين، ورئيس أهل السنة، وإمام الهدى وغير ذلك، ولم يذكر الذين ترجموا للماتريدي سنة مولده، أما وفاته فقد أجمع عامة من ترجم له على أنه توفى عام (٣٣٣هـ) وهذا هو المشهور(٣).

وهذه المناطق لقربها من بلاد فارس انتشرت فيها الثقافات الفارسية القديمة بما فيها من نزوع إلى المذهب الثنوي، وإثبات الاثنين الأزليين وفى مواجهته هب العلماء للتصدي له.

وقد حقق (أبو منصور الماتريدي) الأصول المروية عن أبى حنيفة في كتبه بقواطع الأدلة وأتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية، فكان هو متكلم مدرسة أبى حنيفة، ورئيس أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر، وأصبح المذهب الكلامي الحنفي ينسب إليه(٤)، بل وأصبحت الماتريدية هي والمدرسة الأشعرية تتقاسم العالم الإسلامي، وهذا ما جعل صاحب مفتاح السعادة يقول: "إن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان، أحدهما حنفي، والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور الماتريدي ... وأما الآخر الشافعي فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة، وإمام المتكلمين الإمام

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، المقدسي، ص ٢٦٠، الطبعة الثالثة ١٩٩١م، ط/مكتبة مدبولي القاهرة.

(٢) انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، (١٤٠٦/٢)، ط/ وكالة المعارف بإسطنبول (١٩٤١ م).

(٣) راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية، الشيخ أبو زهرة، ص ١٦٤، ط دار الفكر العربي.

(٤) راجع: مقدمة كتاب التوحيد، د. فتح الله خليف، ص ٥، ط/ الجامعات المصرية.

أبو الحسن الأشعري"(١).

والقارئ لما كتب عن الماتريدية يقف على مدى ندرة المعلومات التاريخية عن الماتريدية وأعلامها، بل إن مؤسسها نفسه وشيخهم المقدم لم يحظ بالاهتمام اللائق به وبطائفته، واقتصر الحال على بيان ذلك في طبقات الحنفية فقط(٢).

ويؤكد ذلك محقق كتاب التوحيد إذ يقول: "لا يكاد يظفر الباحث في هذه المصادر إلا بشذرات قصيرة عن حياة الماتريدي، ولو قارنا ما كتبه الشافعية في طبقاتهم عن الأشعري بهذه الشذرات القصيرة لأدركنا على الفور مدى عناية الشافعية بإمامهم ومقدار تقصير الأحناف في حق شيخهم"(٣) ولم يذكر من شيوخ الماتريدي إلا عدداً قليلاً، وقد يرجع عدم الاهتمام هذا لعدة أسباب كان منها: بُعد الماتريدية عن بغداد عاصمة دولة الخلافة في وقتهم، وعدم مساندة القوى السياسية لهم بعكس الفرق الأخرى، إلى أن دعمتها الدولة العثمانية مؤخرًا دعمًا قويًا، وتأخر عهد التأليف في طبقات الحنفية.
وقد مرت الماتريدية بأربعة مراحل رئيسة:

١- مرحلة التأسيس (٣٣٣ هـ) والتي اتسمت بشدة المناظرات مع المعتزلة ورجل هذه المرحلة الإمام أبو منصور الماتريدي.
٢- مرحلة التكوين (٣٣٣ هـ - ٥٠٠ هـ) وهي مرحلة تلامذة الماتريدي ومن تأثر به بعده، وفيه أصبحت فرقة كلامية.

---

(١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم ، طاش كبري زاده، (١٥١/٢، ١٥٢)، ط/دار الكتب العلمية – بيروت ١٩٨٥م.

(٢) راجع: الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية مدخل ودراسة، د. عبدالفتاح فؤاد، ص ٢٢٣، ط/ مكتبة وهبه القاهرة.

(٣) مقدمة كتاب التوحيد تحقيق، د. فتح الله خليف ص ٩.

٣- مرحلة التأليف والتأصيل (٥٠٠ هـ - ٧٠٠ هـ) وامتازت بكثرة التأليف وجمع الأدلة للفهم الماتريدي.

٤- مرحلة التوسع والانتشار (٧٠٠ هـ - ١٣٠٠ هـ) تعد من أهم مراحل الماتريدية، حيث بلغت أوج توسعها وانتشارها؛ وذلك بسبب مناصرة سلاطين الدولة العثمانية لها وأصبح لها مدارس معلومة[١] وانتشرت في شرق الأرض وغربها، وبلاد العرب والعجم والهند وفارس والترك[٢].

رابعاً: أهمية المعرفة:

بالنظر في موضوع المعرفة الذي يمثل خبرة العقل في تعامله مع الوحي الإلهي والكون والإنسان نجد أن هناك وعيًا مبكرًا بأهمية هذا المبحث- المعرفة - لدى العقل الإسلامي، حيث يذهب غالبية المتكلمين إلى أن "حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق"[٣].

ويظهر ذلك جليًا فيما خصصه علماء متكلمي الإسلام من مباحث أفردوها للحديث عن هذه المعرفة، وما يتعلق بها من أدوات وطرق وطبيعتها وخلافه، منها ما خصصه "أبوبكر الباقلاني" من المدرسة الأشعرية في الباب الأول من كتابه "التمهيد"[٤]في الكلام عن العلم وأقسامه وطرقه، كما

---

(١) راجع: كتاب عداء الماتريدية للعقيدة السلفية، للشمس السلفي الأفغاني، (٢٩٠/١)، الطبعة الثانية ١٩٩٨م، ط/ مكتبة الطائف السعودية.

(٢) انظر: الفرق الكلامية الإسلامية، د. على عبدالفتاح المغربي، ص ٣٣٠-٣٣٤، الطبعة الثانية ١٩٩٥م، مكتبة وهبة القاهرة

(٣) متن العقائد النسقية، نجم الدين النسفي، ص ٣٢، والتمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين النسفي، ص ٦٣ تحقيق: حبيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية القاهرة ١٩٨٦ م.

(٤) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، ص٢٥ وما بعدها، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان.

نجد "أبو منصور البغدادي"في كتابه (أصول الدين) قد تناول الحقائق والعلوم وأقسامها، والحواس وأقسامها وإثبات العلوم النظرية، والخبر المتواتر(١)وخصص الفخر الرازي: الفصل الثالث والرابع من كتابه(٢)للبحث في تحديد معنى العلم والظن، والنظر، والدليل.

وكذلك خصص القاضي عبد الجبار من المدرسة الاعتزالية في كتابه "المغنى في أبواب التوحيد والعدل" جزءًا بعنوان "النظر والمعارف" تحدث فيه عن حد النظر والعلم والمعرفة وغير هؤلاء كثيرين.

ومما ترتب على اعتقادهم الجازم بأهمية المعرفة وفضل مدارسة ما يتعلق بها من مباحث ما نجده من الأشاعرة وفى مقدمتهم مؤسسها في دفاعهم الشديد عن شرعية علم الكلام ومباحثه؛ لأهميته في معرفه الله –تعالى–، والقول بصحة النبوة وصدقها اللذان لا يثبتان إلا بالعلم النظري لا الضروري.

فمن الواضح اعتناء متكلمي الإسلام بالمعارف منذ القدم، مبتدئين بتصحيح طرق النظر التي صارت تعرف فيما بعد بنظرية المعرفة(٣) تأسيسًا وتنظيرًا وكان رائد هذا الأمر كل من الأشاعرة والماتريدية.

---

(١) أصول الدين:أبو منصور البغدادي، ص٤–١١، حققه وعلق عليه أحمد شمس الدين، منشورات محمد على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨١ م.

(٢) المحصول: لأبو عبد الله محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) دراسة وتحقيق د . طه جابر فياض العلوانى، الناشر مؤسسة الرسالة، ط الثالثة ١٩٩٧ م.

(٣) وذلك بخلاف السوفسطائيين الذين أنكروا إمكان المعرفة للإنسان؛ لأنهم اعتبروا أن الإنسان الفرد هو مقياس المعرفة. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ص ٦٠–٦١، لجنة التأليف والترجمة ١٩٣٦ م.

المبحث الأول: إمكان المعرفة عند الإمام أبي منصور الماتريدي

تعريف الإمكان وآراء العلماء في إمكان المعرفة:

"الإمكان عبارة عن كون الماهية بحيث تتساوى نسبة الوجود والعدم إليها[١]، والممكن "هو ما يجوز وجوده وعدمه"[٢]. والبحث في إمكان المعرفة يعني دراسة الإجابة عن هذا السؤال: هل بإمكان الإنسان أو في وسعه أن يعرف شيئاً؟[٣].

ومسألة الإمكان ضرورة تسبق غيرها من أبحاث المعرفة: مصادرها وطبيعتها ... ذلك لأنه لابد من التسليم قبلاً بأن المعرفة ممكنة، والبحث في دليل إمكانها إذا كان.

والناس في هذه المسألة فريقان: فريق يقول بإمكان المعرفة، ويسمى أصحاب هذا الاتجاه بأصحاب مذاهب اليقين أو الاعتقادين، ومنهم كل علماء الاسلام والماتريدي منهم لا ريب. وفريق ينكر إمكان المعرفة وهم الشكاك أو السوفسطائيون[٤].

والمتكلمون والفلاسفة الأوائل صدروا بحوثهم بأبواب وفصول في "إثبات العلم والحقائق" أو "إثبات العلم وإبطال قول من ينفي الحقائق"، فنجم الدين النسفي (ت ٥٣٧هـ) يصدر عقيدته بقوله: "قال أهل الحق حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق خلافا للسوفسطائة"[٥].

(١) المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (١/١٣٥)، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢م.

(٢) المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية، ص ١٩٣، ط الهيئة العامة للشؤون المطابع الأميرية ١٩٨٣م.

(٣) ينظر: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام، عبد الرحمن الزنيدي ص ٥٩ ، ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

(٤) المصدر السابق ،ص ٦٠-٦٥

(٥) متن العقائد النسفية، عمر بن محمد النسفي، ص ٢٧، مجموع مهمات المتون، ط٤، مصطفى الحلبي ١٩٤٩م

والسوفسطائية هم الشكاك الذين لا يثبتون حقائق الأشياء(١)، والشك هو الذي لا يوجب القطع على شيء، بل يوجب الوقف ويبطل القطع على شيء(٢).

وليسوا بفرقة خاصة بل الأمر كما يقول الشيخ محمد وسيم الكردستاني في حاشية المحاكمات: "والمحققون على أنه ليس في العالم قوم ينتحل هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه"(٣). فما هي مواضع الغلط؟

أنواع الغلط وعوائق المعرفة:

للغلط أنواع وعوائق منها:

أولاً: الغلط قد يكون من اتباع الهوى، وأصحابه يسمون (العنادية) القائلون بأن كل مسألة لها ما يعارضها، وليس هذا سبيل طالب الحق(٤)، وقد بين الإمام الماتريدي أن العلم المبني على اتباع للهوى يجوز تركه ويتبع غيره، لما تهوى النفس، وقرر أن الواجب هو اتباع الحجة من عقل أو سمع، يقول في سورة الأنعام: وقوله تعالى: (قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ) [الأنعام: ٥٦]، ثم أخبر أن ما يعبدون من دون الله

---

(١) مفاتيح العلوم، أبو عبد الله محمد ابن يوسف الخوارزمي الكاتب ، تحقيق: فان فلوثن ص ٣٩، ط الهيئة العامة لقصور الثقافة سلسلة الذخائر عدد ١١٨ ، إبريل ٢٠٠٤م.

(٢) نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة، د. احمد سعد الدمنهوري، ص ٤٧، الطبعة الأولي سنة٢٠١٨م، ط. دار النور المبين- الأردن.

(٣) حاشية المحاكمات الشيخ محمد وسيم الكردستاني على تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للشيخ عبد القادر السفندجي الكردستاني، (١/٢٢)، ط/ دار البصائر – القاهرة ٢٠٠٦ م. هذا ما صار إليه مصطلح (سوفسطائي) بعد ذلك، فعُمم بعد تخصيص؛ لوجود هذه الفئة بالفعل. ينظر: السوفسطائيون ومنزلتهم في الفكر اليوناني، د. فتح الله خليف، ص ١٠، وما بعدها، حولية كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية –جامعة قطر. العدد ١٣، لسنة ١٩٩٠م.

(٤) حاشية المحاكمات بتصرف واختصار (١/٢١).

إنما يعبدون اتباعًا لهوى أنفسهم، وأن ما يعبده هو ليس يتبع هوى نفسه، وإنما يتبع الحجة والسمع وما يستحسنه العقل. ألا ترى أنه قال: (عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي) [هود: ٢٨] أي على حجة من ربي يخبر أن ما يعبد هو يعبده اتباعًا للحجة والعقل، وما يعبدون اتباعًا لهوى أنفسهم وما يتبع بالهوى: يجوز أن يُترك اتباعه ويتبع غيره لما تهوى النفس هذا ولا تهوى الأول. وأما ما يُتبع بالحجة والسمع وما يستحسنه العقل فإنه لا يجوز أن يترك اتباعه، ويُتبع غيره[١].

ثانيًا: قد يكون الغلط ناشئًا عن الكبر أو مجرد التقليد وما درج عليه الإنسان واعتاد، وهو نوع من العناد أيضا، ويذكر الإمام الماتريدي في مفتتح سورة الأعراف متحدثًا عن معجزة القرآن وأن المعاندين من المتكبرين أو المقلدين هم الذين لم يستفيدوا من هدايته، فقال: "أنزل فيه الحجج بتأليف يعجز عنه من دون الله؛ ليبين لهم أنه من عند الله، فأنف قومه وأبوا أن يسمعوه واستكبروا عليه... وقعد عنه رجلان معاند متعمد وجاهل مقلد لا ينظر"[٢].

وكلاهما قبيح ينبغي التنزه عنه؛ إذ إن الكبر مانع عن الانصياع للحق فكبرهم هو الذي حملهم على المجادلة في آيات الله، ثم الذي حملهم على الكبر جهلهم بسبب العز والشرف؛ ظنوا أن العز والشرف إنما يكون بالأتباع الذين يصدرون عن آرائهم[٣]، وتقليد هؤلاء الأتباع لهم أشد قبحاً لعدم توظيفهم ما ملكه الله لهم، ومن ثم فـ "المقلد غير معذور؛ لما معه ما لو

(١) تفسير الماتريدي،(تأويلات أهل السنة)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، (٤/٩٧)، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٥ م، ط/ دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان

(٢) المرجع السابق: (٤/ ٣٤٧، ٣٤٨)

(٣) تفسير الماتريدي، (٩/ ٤٢، ٤٣)

استعمله لأوضح له الطريق، وأراه قبح ما آثر من التقليد"(١) على حد قول الإمام الماتريدي.

ثالثاً: قد يكون الغلط نابعًا من اعتقاد أن حقائق الأشياء تابعة لما يعتقده الإنسان وأن العلم ذاتي، صحيح بالنسبة لمن يعتقده، وهؤلاء يسمون بـ (العِنْدِيَّة) فالمعرفة عندهم لا تتعلق بالموضوع بل بالذات العارفة(٢)، والعلم الذاتي من خصائص الإله؛ إذ الإيقان بالشيء هو العمل به من جهة الاستدلال والاجتهاد والأسباب التي يستفاد بها العلم بالأشياء، لا العلم الذاتي(٣).

والذاتي مأخوذ من الذاتية، وهي: "الاتجاه الفلسفي الذي يرجع كل حكم وجوديًا كان أو تقديريًا إلى أحوال أو أفعال شعورية فردية"(٤)، فهي تقويم الأمور أو الظواهر أو الأحداث أو الأشخاص تقويمًا متأثرًا بذات الباحث وبما تنطوي عليه من ميول وعواطف وتعصب(٥)، مما يحول دون اكتشاف

---

(١) المرجع السابق، (٢/٤٤١).

(٢) حاشية المحاكمات : (٢١/١)، ونظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د/ راجح عبد الحميد الكردي، ص ٨٥، الطبعة الاولي سنة ١٩٩٢م، ط/ مكتبة المؤيد الرياض–المملكة العربية السعودية.

(٣) تفسير الماتريدي، (٨/٩٥).

(٤) المعجم الفلسفي، جميل صليبا،(٥٨٣/١).

(٥) وأرى أن هذا المعنى الفلسفي المعاصر هو ما عبر عنه علماؤنا الأقدمون بتصحيح طرق النظر أو مدارك العلوم فكانوا يؤكدون على "إثبات الحقائق"، أى موجودة خارج النفس، كما صرح بذلك على لسانهم الإمام أبو حفص نجم الدين عمر النسفي (ت ٥٣٧هـ) في أول عقيدته. وأصحاب المذهب الذاتي هم المسمون بـ (العندية) أى الذين يرون أن الحقائق تتبع من عند الشخص ولا وجود لها في الخارج، وهم كثر في أيامنا لا سيما مع انتشار الأفكار الليبرالية والعلمانية وأفكار ما بعد الحداثة التي قررت أن الحقيقة هي ما تراه أنت ! فأحيوا المذاهب الفاسدة وشاعت النسبية المطلقة لدى المتعلمين والباحثين، وهي التي تؤدى ولا بد إلى العدمية وانتشار الإلحاد؛ حيث ينتفى الإلزام الخلقي، فتصبح القيمة الوحيدة هي: القوة، والحقيقة هي ما يقرره القوى، فيسود منطق الغاب، وتنهار الحضارة.

الحقائق المجردة، أو رؤيتها بوضوح كما ينبغي أن يكون(١).

ويقابل الذاتي الموضوعي والموضوعية وهو "كل مذهب يقرر أن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك حقيقة واقعية قائمة بذاتها، مستقلة عن النفس المدركة"(٢)، وهي –أيضا–: "مسلك في الذهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوهها بنظرة ضيقة أو بتحيز خاص"(٣).

إمكان المعرفة بين الشك واليقين:

إذا كان الماتريدي يقول بإمكان المعرفة، فإلى أي حد يمكن الوثوق بتلك المعارف التي يتحصل عليها الإنسان؟

لا بد أولا معرفة: كيفية تحصيل اليقين أو القطع بالمعرفة، ثم حكم كل من الظن واليقين والشك لدى الماتريدي وما الذي يصح الاعتماد عليه منها في بناء الأحكام، وهو ما سأتعرض له الآن من خلال النقاط التالية:

أولاً – كيفية تحصيل اليقين (القطع):

الوصول إلى اليقين لا بد أن يسبقه ظن أو نوع شك وهذا هو المسمى بـ "الشك المنهجي".

والفرق بين الشك المطلق والشك المنهجي أن: الأول: يكون الشك في مبدأ الوصول أصلًا إلى حقيقة أو إلى الإيمان بوجود شيء ومعرفته، بينما الثاني: مؤمن بوجود الحقيقة، ولكنه لا يسلم بها بل يتوجه شكله إلى أصولها ومصادرها(٤).

وقد أبان الإمام الماتريدي عن موقفه بإسهاب فقال: "والأصل أن كل

---

(١) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة، ص ٨٧.

(٢) المعجم الفلسفي، جميل صليبا،(٣/٤٤٩).

(٣) المعجم الفلسفي، مجمع اللغة، ص ١٧٩، المعجم الفلسفي، جميل صليبا،(٣/٤٥٠).

(٤) مصادر المعرفة، ص ٦٣، ونظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص ١٠٤

يقين حدث في الأمور المستترة والعلوم الخفية فإنما يتولد ذلك عن ظن يسبقه، فيحمله ذلك الظن على النظر فيه والبحث عن حاله حتى يقضي به إلى الوقوف على ما استتر منه، فيصير الخفي جليًا، فيكون سبب بلوغه إلى اليقين والإحاطة ذلك الظن الذي سبق منه. فجائز أن يسمى ذلك يقينًا مرة على الحقيقة، وظنا ثانيًا على المجاز ... فعلى ذلك ظنونهم في الابتداء إذا بلغتهم إلى اليقين والعلم سموا يقينهم وعلمهم ظنًا مرة ويقينًا ثانيًا، ألا ترى أن الله تعالى قال: (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) [البقرة: ٤٦] وقال في موضع آخر: (وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ) [البقرة: ٤] فجعلهم مرة ظانين ومرة موقنين فيما كان طريقه البحث وإعمال الفكر. وبهذا لا يجوز أن يوصف الله –تعالى– بالإيقان في أمر من الأمور، لأن الأشياء له بارزة ظاهرة إذ هو منشئها وخالقها فلا يخفى عليه شيء منها، فيحتاج إلى البحث عنها والنظر فيها.

أو نقول بأن الأمور التي سبيل دركها الاجتهاد، لا يخلو شيء منها من اعتراض وساوس وخواطر فيها، فتلك الوساوس والخواطر تقضي بصاحبها إلى الظنون فاستجازوا إطلاق الظن فيها لما لا يخلو منه، واستجازوا إطلاق اليقين لما غلب عليها دلالات اليقين والإحاطة ... ثم وسع له فعل ذلك بأكبر الرأي وغلبة الظن، وحل ذلك محل الإحاطة واليقين، فعلى ذلك ههنا لما غلبت دلالات اليقين والصدق جاز إطلاق لفظة اليقين عليه. فأما الأشياء التي تدرك بالحواس والمشاهدات فلا سبيل إلى تسمية مثله ظنا لما يحتمل اعتراض الشبهة فيها"[(١)].

---

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (١٦٣/١٠-١٦٤)

وبناء عليه، فإنه:

"إذا كانت الشبهات هي التي تورث الظنون"(١)، فينبغي أن يعلم أن "الأمور التي سبيل دركها الاجتهاد، لا يخلو شيء منها من اعتراض وساوس وخواطر فيها، فتلك الوساوس والخواطر تفضي بصاحبها إلى الظنون فاستجازوا إطلاق الظن فيها؛ لما لا تخلو عنه، واستجازوا إطلاق اليقين لما غلب عليها دلالات اليقين والإحاطة"(٢)، كما ينبغي أن يعلم أن كل يقين لا بد أن يسبقه ظن؛ ذلك لأن "الأصل أن كل يقين حدث في الأمور المستترة والعلوم الخفية فإنما يتولد ذلك عن ظن يسبقه فيحمله ذلك الظن على النظر فيه والبحث عن حاله حتى يقضي به إلى الوقوف على ما استتر منه، فيصير الخفي جليًا، فيكون سبب بلوغه إلى اليقين والإحاطة بذلك الظن الذي سبق منه، فجائز أن يسمى ذلك يقينًا مرة على الحقيقة، وظنا ثانيًا على المجاز"(٣).

ومن ثم فإنه إذا كان الذي "يُحمل على الظن هو الإعراض عن الأسباب الموجبة للعلم"(٤)، فإن "الإيقان إنما هو يتولد من ظهور الأسباب"(٥)، وذلك لأن "الظن يتولد من ظواهر الأشياء، فالأسباب إذا كثرت، وازدحمت، وقع بها العلم، وإذا قلت وخفيت، لم يقع بها علم"(٦)، فالظن يتولد من البحث عن الأمر والنظر فيه، وإذا تدبر فيه، فهو لا يزال يرتقي في الظن درجة فدرجة؛ حتى ينتهي نهايته بلوغ اليقين ودرك الصواب فعلى ذلك "فإن ما غلب عليه

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (١٠/١٦٣).

(٢) المرجع السابق، (١٠/١٩٤).

(٣) المرجع السابق، (١٠/١٦٤).

(٤) المرجع السابق،(١٠/٢٣٨).

(٥) المرجع السابق، (١٠/١٨).

(٦) المرجع السابق، (١٠/٣٣٤)

دلالات اليقين والصدق، جاز إطلاق لفظة اليقين عليه"(١).

أما كيفية نفي الشبه والشكوك عن اليقين أو العلم المستفاد بالأسباب، فإنه لا يكون إلا بالتأمل والنظر ففي سورة الجاثية بعد قوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنْ نَظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ)، قال: "لكنهم لو تأملوا، ونظروا في ما أقام من آياته زال عنهم الريب الذي كان لهم فيها"(٢)، وأكد هذا المعنى في سورة الطور، حيث قال: "وقوله تعالى: (وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) أي لا ينتفعون بعلمهم، أو لا يعلمون حقيقة العلم لما لم ينظروا في أسباب العلم، ولم يتفكروا فيها حتى تمنعهم، وتزجرهم عن صنيعهم"(٣)، ومن ثم فإن النظر في أسباب العلم التي أعطاها الله للإنسان كفيل بإزالة الشبه والشكوك، وأسباب العلم هي مصادر المعرفة التي سنتحدث عنها.

وتاركوا الأسباب غير معذورين؛ لأنهم هم الذين "لم ينظروا في أسباب العلم لكي يعلموا فلا عذر لهم في جهلهم، ذلك لما أعطوا أسباب العلم، لكنهم لم يستعملوها، فمنهم جاء ذلك فلم يعذروا"(٤).

ومعنى عدم نظرهم أنهم "لم يتفكروا في الأسباب التي من أسباب العلم بعد ما أعطاهم أسباب العلم لكنهم إذا تركوا النظر في الأسباب والتفكر فيها لم يعلموا، فلم يعذروا بذلك لتركهم النظر والتفكر فيها"(٥).

فأما "الأشياء التي تدرك بالحواس والمشاهدات، فلا سبيل إلى تسمية

(١) المرجع السابق، (١٠/١٦٥).

(٢) المرجع السابق، (٩/٢١٩)

(٣) المرجع السابق، (٩/٤٠٠).

(٤) المرجع السابق، (٨/٢٥٠)

(٥) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٨/٢٥١).

مثله ظناً؛ لما لا يحتمل اعتراض الشبه فيها"[١]ذلك لأن "العلم الذي لا يعتريه الوسواس والريب هو علم العيان والمشاهدة، لا علم الاستدلال"[٢]، ومع ذلك فإن اليقين أو القطع قد يحصل بالاستدلال، ففي سورة الأنعام يقول: "وقوله –عَزَّ وَجَلَّ –: (وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ).[الانعام:٧٥] الإيقان بالشيء هو العلم بالشيء حقيقة بعد الاستدلال والنظر فيه والتدبر؛ ولذلك لا يوصف الله باليقين، ولا يجوز لله – تعالى – أن يقال: موقن؛ لما ذكرنا أنه هو العلم الذي يعقب الاستدلال، وذلك منفي عنه"[٣] فاليقين قد يحصل بالاستدلال وحكم العقل.

وقد طبق ذلك الماتريدي؛ ففي سورة الفتح، يقول: "يحتمل قوله: (لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ) [الفتح:١٨]، لما عزموا على الوفاء على ما بايعوا رسول الله – صلى الله عليه وسلم – والصدق لذلك، والتحقيق لما عهدوا من الوفاء لذلك أخبر الله أن قد رضي الله عنهم لذلك، فنحن نستدل به على صدق ذلك وتحقيقه وإن لم يخبرنا الله تعالى أنهم قد عزموا على ذلك، فيجوز لنا أن نشهد أنهم قد عزموا على الوفاء لذلك والصدق له، وقد يكون من الاستدلال ما تكون الشهادة له بالحق والصدق إذا كان في الدلالة مثل ما ذكرنا، والله أعلم"[٤].

والخلاصة: أن الشكوك أمر لازم في كل ما سبيل دركه الاجتهاد؛ لذا فإن كل ما سبيله ذلك يطلق عليه (الظن) أما ما غلبت عليه دلالات اليقين والإحاطة فإنه يطلق عليه (اليقين)، وإزالة الشبهات والشكوك لا يكون إلا بالنظر في أسباب العلم ومصادر المعرفة، أما الأشياء التي تدرك بالحواس

(١) المرجع السابق، (١٨٠/١٠)
(٢) المرجع السابق، (٣٣٦/١٠).
(٣) المرجع السابق، (١٣٠/٤)
(٤) المرجع السابق، (٣٠٥/٩).

فلا تعترضها الشبهات والشكوك.

ثانياً: حكم كل من اليقين والظن والشك:

١- أما اليقين فإنه إذا تحصل عليه المرء سواء بطريق الإخبار عن الله أو السنة المتواترة عن رسول الله أو بالاستدلال وحكم العقل، فإن الحكم بما يوافقه هو مقتضى العقل السليم الذي لا يحيد عن اليقين إلى ما دونه مهما كان.

٢-وأما الظن فإن الإمام الماتريدي يفرق بين ما حقه الإيمان والاعتقاد وما حقه العمل، إذ إن "العلم علمان: علم العمل وعلم الشهادة، فعلم العمل: ما يعلمه الخلق في الظاهر فيعملون به، وعلم الشهادة: ما يجوز أن يشهد على الله به، وذلك إنما يوصل إليه، وذلك بما يطلعهم الله عليه نصاً إما بكتاب أو بسنة متواترة عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وعلم العمل هو الذي يساغ فيه الاجتهاد، نحو: خبر الآحاد وجهة القياس وغير ذلك"(١).

ومن ثم فما كان حقه الاعتقاد والايمان فلا يجوز الحكم فيه بالظنون، فإن علمناه بطرق اليقين بخبر أو استدلال قطعنا وإلا توقفنا حتى يأتي الخبر إذ إن الإيقان بالشيء الذي يصيب به في حادث الأوقات إنما يكون بالخبر، يقول في سورة النمل بعد ذكر الاختلاف في حقيقة الصور: "لكنا لا نفسر شيئًا مما ذكر من النفخ والصور أنه كذا، ولا نشير إلى شيء أنه ذا، إلا إن ثبت شيء من التفسير عن رسول الله – صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وسلم – فيقال به وليس هو بشيء يوجب العمل به فيتكلف صحته أو سقمه، إنما هو شيء يجب التصديق به، فنقول بالنفخ والصور على ما جاء ولا نفسره"(٢).

---

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٦٠٨/٩).

(٢) المرجع السابق، (١٣٩/٨).

والظان في أمور الاعتقاد الذي يملك أسباب الوصول لليقين لا يُعذر، فإنه إن ملك أسبابه تلزمه الحجة، فلا يعذر بالظن، "ألا ترى أن الله – تعالى – قال: (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ) [البقرة: ٤٦] وقال في موضع آخر: (وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ) [البقرة: ٤] فجعلهم مرة ظانين، ومرة موقنين، فبما كان طريقته البحث وإعمال الفكرة"(١)، وعند قوله تعالى: (ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ) [ص: ٢٧]، يقول: "دلالة الزوم الحجة والوعيد على الظن والجهل، وإن لم يتحقق لهم العلم بذلك إن مكنوا من العلم وجعل لهم سبيل الوصول إلى معرفة ذلك، وإنها لزمهم ذلك الوحيد والحجة بما هم ضيعوا معرفة ذلك والعلم به؛ لأنهم لو تأملوا فيه ونظروا، لوقع لهم علم ذلك، لكنهم تركوا علم ذلك، وضيعوه فلم يعذروا في ذلك"(٢).

ويقول: "وقوله تعالى: (وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ) [الأعراف:٣٠] فيه دلالة لزوم الحجة والدليل في حال الحسبان والظن إذا كان بحيث الإدراك والوصول إليه، لأنه قال: (وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ) فيه أنهم عند أنفسهم مهتدون، ولم يكونوا، ثم عوقبوا على ذلك، دل أن الدليل والحجة قد يلزم، وإن لم يعرف بعد أن كيف يكون سبيل الوصول إلى ذلك، وهذا يرد قول من يقول بأن فرائض الله لا تلزم إلا بعد العلم بها والمعرفة"(٣).

وأما ما كان حقه العمل: جاز الحكم فيه بغلبة الظن وأكبر الرأي، والظن في هذه الحالة يقوم مقام اليقين في وجوب العمل به، حيث إن "غالب الظن

---

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (١٥٦/٣).
(٢) المرجع السابق، (٦٢١/٨).
(٣) المرجع السابق، (٤٠٣/٤).

وأكبر الرأي يعمل عمل اليقين في الحكم"(١) ، أو يحل محل الإحاطة واليقين، ومن ثم كان "غالب الظن في كثير من الأشياء كالإيقان به ألا ترى أن الله أباح الميتة في حال الضرورة لغالب الظن، إذ قد يجوز ألا يهلك بذلك، وكذلك ما أبيح للمكره بالقتل أن يجري كلمة الكفر على لسانه لغالب الظن، وإلا ليس يعلم بالإحاطة أنه يقتله لا محالة، لكن جعل لغالب الظن في بعض المواضع حكم اليقين والإحاطة"(٢).

ويقول: في قوله: (فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا) [النور: ٣٣] دلالة القول بعلم العمل على ظاهر الأسباب دون تحقيق العلم به، حيث قال: (إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا) وإنما يوصل ما ذكر من الخير بأسباب تكون لهم على نحو ما ذكروا فيه من الحرفة والوفاء وأداء الأمانة وأمثاله، وذلك أسباب توصل إلى الخير على أكبر الظن والعلم لا على الحقيقة، وفيه دلالة العمل بالاجتهاد على ما يرى بهم من ظاهر الأسباب، والله أعلم"(٣).

٣- أما الشك فإنه لا يجوز الحكم بناء عليه حتى يرتقي إلى درجة الظن وأكبر الرأي فيحكم بناء عليه بحسب موقعه بالنسبة لعلم العمل أو علم الشهادة على النحو السابق.

ويتضح من ذلك أن الماتريدي لا يجعل الشك مرحلة مقصودة لذاتها في تحصيل المعرفة، ولا طريقًا منتجًا لليقين، بل يعدّه حالة عارضة تزول بالنظر الصحيح. كما لا يساوي بين مجالات المعرفة، بل يفرّق بوضوح بين ما يُشترط فيه اليقين – وهو باب الاعتقاد – وبين ما يُكتفى فيه بالظن الراجح – وهو باب العمل والشهادة. وبهذا يقدّم الماتريدي تصورًا معرفيًا

(١) المرجع السابق، (١٠/١٨٠).
(٢) المرجع السابق، (٦/٢٧).
(٣) المرجع السابق، (٧/٤٦٧).

متوازنًا، يضبط العلاقة بين درجات الإدراك ومراتب الحكم، دون إفراط في الشك ولا تساهل في بناء الأحكام على ما لا يبلغ حد الاعتبار العقلي أو الشرعي.

تعقيب عام:

من خلال ما سبق نجد أن الإمام أبو منصور الماتريدي يؤسس تصوره لإمكان المعرفة على مبدأ أساسي وهو أن المعرفة ممكنة عقلاً وواقعة فعلًا، وأن إنكارها يؤدي إلى السفسطة وإبطال الشرائع والتكاليف. فالماتريدي يرفض مذهب الشك المطلق، ويعدّه مناقضاً للضرورة العقلية، إذ إن الإنسان مضطر إلى الإقرار بالمعرفة في سلوكه العملي وحياته اليومية، ولو أنكرها نظريًا. ومن ثم يقرر أن الشك ليس موقفًا معرفيًا مستقرًا، بل حالة عارضة تزول بالنظر الصحيح والاستدلال السليم.

ويقوم إمكان المعرفة عند الماتريدي على تعدد مصادرها وتكاملها، فلا يحصر المعرفة في الحس وحده ولا في العقل مجردًا ولا في الخبر منفصلاً، بل يرى أن المعرفة تتحقق من خلال الحس والعقل والخبر الصادق.

ويفرّق الماتريدي بوضوح بين مراتب الإدراك، فيجعل العلم اليقيني مطلوباً في أصول الاعتقاد، ولا يكتفي فيها بالظن ولا يقبل التقليد، بينما يقرّ الظن الراجح في مجال الأحكام العملية والشهادات عند تعذر اليقين، على أن الشك لا يصلح أساسًا للحكم في أي من المجالين.

وخلاصة موقف الماتريدي أن إمكان المعرفة ليس مجرد افتراض نظري، بل حقيقة عقلية وشرعية يقوم عليها التكليف، وتنتظم في إطار منهجي متوازن يجمع بين العقل والحس والخبر، ويرفض السفسطة والتقليد والشك المطلق، مع ضبطٍ دقيق لمجالات اليقين والظن وحدود كلٍّ منهما.

المبحث الثاني: طبيعة المعرفة عند الإمام أبي منصور الماتريدي

اتضح لنا في المبحث السابق أن المعرفة ممكنة فإذا كانت المعرفة ممكنة، فما طبيعتها؟

يقصد بطبيعة المعرفة "تحديد العلاقة بين الشخص العارف والشيء المعروف وبيان وتفسير عملية المعرفة"(١)، وهذا يقتضي من الإنسان أن يعرف هل هذه الأفكار التي لديه أصيلة فيه، مخلوقه معه مفطورة فيه أم هي طارئه عليه بعد ولادته؟ أو بمعنى آخر: هل المعرفة فطرية أم مكتسبة؟ وإذا كانت فطرية فما العلاقة بين هذه الأفكار الفطرية ووجود الأشياء المعروفة؟ وما علاقة المعرفة بالوجود؟ وأيهما أسبق وجوده أم معرفته؟ وإذا كانت مكتسبة فمن أين تأتي هذه الأفكار؟ وهل يعرف الإنسان الأشياء بماهياتها وحقائقها أم أنه يعرف صورة عنها ومثالا أو شبيها لها؟، ومن ثم هل يعرف كليات الأشياء أم جزئياتها؟(٢)، إلى آخر هذه الأسئلة التي تبحث ما يُعرف بـ (طبيعة المعرفة)، **احتمالان لا ثالث لهما:**

أورد الإمام الماتريدي احتمالين في طبيعة المعرفة وذلك عند قول الله (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) [البقرة: ٣١] فقال:" وفي ذلك تثبيت أحد وجهين: إما أن يكون العلم بالأشياء حقيقة ضرورة، يقع عند النظر في الأسباب التي هي أدلة وقوعه عند التأمل فيها نحو وقوع الدرك بالبصر عند النظر وفتح العين، وإما أن يكون الله تعالى خلق فعل التعلم الذي يعلم المرء فيما يضاف فيه إلى الله تعالى أنه علم"(٣). أي أن المعرفة: إما أن تكون ضرورة طباع،

---

(١) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د/ راجح عبد الحميد الكردي، ص٢٣٣.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٣٤.

(٣) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (١/٤٣٥)

أو من خلق الله تعالي!

رد الاحتمال الأول: أما القول بأن المعارف ضرورة طباع فيقول الجاحظ، يقول أبو القاسم البلخي (ت ٢١٩هـ): "ومما تفرد به القول بأن المعرفة طباع، وهي مع ذلك فعل للعارف وليست باختيار له، وهو يوافق ثمامة (ت ٢١٣ هـ) في أنه لا فعل للعباد على الحقيقة إلا الإرادة، ولكنه يقول في سائر الأفعال إنها تنسب إلى العباد على أنها وقعت منهم طباعاً وأنها وجبت بإرادتهم، وليس يجوز أن يكون أحد يبلغ فلا يعرف الله"(١)، وقد رد الماتريدي هذا القول صراحة، ففي سورة الشمس عند قوله: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) [الشمس : ٨] ، يقول: "وهذا يحتمل أوجهاً أحدها: أي بين لها فجورها وتقواها، وعلمها فمن زعم أن المعارف ضرورية خلقة يحتج بهذه الآية، فيقول: أخبر الله تعالى أنه علمها فجورها وتقواها وأنه وضع في نفسه ما يعرف به قبح كل قبيح وحسن كل حسن.

والأصل فيه عندنا أنه يعرف حسن الأشياء وقبحها جملة ببداهة العقول، ولكن العقول لا تعرف حسن كل شيء على الإشارة إليه ولا قبح كل قبيح على الإشارة إليه، وإنما يعرف ذلك إما بخبر يرد على لُغَى الرسل وإما باستعمال الفكر، ألا ترى أنك تجد النفس من طبعها أنها تألف الملاذ والمنافع، وتنفر عن المكاره والالآم، ولكنها لا تعرف معرفة كل منتفع على الإشارة، وإنما تعرف ذلك بالذوق، وكذلك العين تدرك الألوان، لكنها لا تعرف حسن اللون وقبحه، بل العقل هو الذي يفصل بينهما. فعلى ذلك قد جعل في طبع العقل قبح القبائح جملة وحسن الحسن، ولكن لا يفصل بينهما على الإشارة إلى كل في نفسه إلا بما ذكرنا، فيكون قوله تعالى (فَأَلْهَمَهَا

(١) أبو القاسم البلخي، مقالات الإسلاميين، باب ذكر المعتزلة، من مجموعة فصل الاعتزال وطبقات المعتزل، ص ٧٣، نشر فؤاد السيد، تونس– بدون تاريخ.

فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) أي جعل في نفسها ما بين القبيح والحسن والخبيث من الطيب، وبين قبح الفجور وحسن التقوى ويلزمه المحنة والكلفة بذلك، ثم يصل إلى ذلك إما بالرسل وإما باستعمال الفكر"(١).

وفي سورة البقرة يرد ضمنا عند قوله: (إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) [البقرة: ٣٠]، حيث يقول: "أراهم الله ذلك ليعلموا أن ليس طريق المعرفة، والعلم بالأشياء الخلقة، ولكن لطف الله وامتنانه"(٢) .

فالإمام الماتريدي لا يقول بأن المعارف ضرورة خلقة، ولكنه يقول إن في العقل علوم بدهية تعرف بها الأشياء على الجملة، أما تفاصيلها فلا تتحصل إلا برسول، أو مزيد نظر (سمع أو عقل).

المعارف الأولية:

يشير الإمام الماتريدي إلى المعارف الأولية بوصفها أساس النظر، فيقول: "إنما يعرف حقائق الأشياء بما ركب في العقول من التمييز"(٣).

يقرر الإمام الماتريدي أن المعرفة الإنسانية لا تبدأ من فراغ، بل تقوم على معارف أولية فطرية أودعها الله تعالى في العقل البشري، وجعلها أساسًا لكل إدراك لاحق ونظر استدلالي. وهذه المعارف لا تُكتسب بالتعلم ولا تتوقف على نظر سابق، وإنما تحصل في النفس ابتداءً، وتُمكِّن الإنسان من إدراك حقائق الأشياء والتمييز بينها.

ويعبّر الماتريدي عن هذه المعارف بعبارات متعددة، من قبيل: ما رُكِّب في العقول، والتمييز، والمعرفة الضرورية، ويجعلها شرطاً لفهم الحس والخبر معاً، وتشمل المعارف الأولية عنده جملة من الإدراكات الضرورية، من أبرزها: التمييز بين الحق والباطل، والحسن والقبيح، وإدراك امتناع اجتماع

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٥٥٦/١٠)

(٢) المرجع السابق، (٤٣٧/١)

(٣) كتاب التوحيد، الماتريدي، ص ٦-٧

النقيضين، ولعلم بأن للأشياء حقائق ثابتة يمكن للعقل إدراكها، والإقرار بوجود السببية والنظام في العالم، ويقول الامام الماتريدي: " ومن أنكر ما تُدرِكه العقول ضرورةً، فقد أبطل الأمر والنهي جميعًا"[(١)]، فالإمام جعل المعارف الأولية أساسًا للتكليف الديني كله.

وأكد الإمام الماتريدي على فكرة وجود معارف في العقل قبل ورود الشرع ففي سورة الأعراف، يقول: دل قوله: (قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ) [الأعراف: ٢٨] على أن هنالك فحشاء قبل الأمر في الحكمة أو في العقل حتى قال: (قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ) إذ لو لم يكن لكان قال لا يأمر ...أخبر سبحانه وتعالى (كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا) [الاسراء:٣١] وهو ما يعظم في العقل، وذكر في الزنى أنه فاحشة، وهو ما يفحش في العقل"[(٢)].

فالعقل إذا " كيان فعال فطرت فيه بعض الأفكار والمقولات التحليلية مثل: السببية والقوانين المنطقية والرياضية ومقولات الزمان والمكان وأحيانا الحس الخلقي والاحساس بالجمال والأبدية، أي أن هذه الأفكار في الفطرية الكامنة هي التي تقوم بتحويل الأحاسيس الطبيعية والمادية المتناثر إلى مدركات حسية وإلى مفاهيم كلية، فالحواس تقوم برصد التفاصيل والظواهر المختلفة للعالم الطبيعي المادي بتجرد كامل وتدركه كمجموعة من التفاصيل المادية ولكن العقل الفعال المبدع هو الذي يجردها ويربط فيما بينها ويضيف السببية ومفاهيم الزمان والمكان ومن ثم تتحول الحقائق المادية إلى حقيقة كلية"[(٣)]، ويدرك من خلالها أمورًا، منها عند الماتريدي الحسن والقبح على الإجمال.

---

(١) كتاب التوحيد، الماتريدي، ص ٦.

(٢) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٣٩/٧)

(٣) مستفاد من فكري حركة الاستنارة وتناقضاته، دكتور عبد الوهاب المسيري، ص ١٣، ١٤، دار نهضة مصر، ضمن مشروع التنوير الإسلامي العدد٢١، ط١، سنة ١٩٩٨م.

فالإمام الماتريدي وعلماء الإسلام ينظرون للعقل الإنساني على أنه عقل فعال منفعل معاً، وهو ما يمثل منظومة عرفية خاصة لا تتفق والنظرة المادية القديمة أو الحديثة[١].

فالمعارف الأولية تُعد أساس كل إدراك واستدلال لاحق، وهي تمكن

---

(١) المرجع السابق نفسه، والماديون ينظرون للعقل ضمناً منظومتهم باعتباره إما عقل فعال عند بعضهم ككانط وهيجل وهما يتفقان في كثير من آرائهما، لا سيما المتعلقة منها بالأفكار الفطرية مع علماء الإسلام، إلا أن بنية المنظومة المادية الاستنارية! التي ينطلقان منها حولت ذلك العقل إلى مادة صرفه أو تؤكد في الآن نفسه على أن الحقيقة هو المادي الطبيعي، وليس العقلي كما يدعي هيجل أبوك ما كان يتمنى، (السابق بتصرف ، ص٣٢) ويظهر ذلك بوضوح وجلاء عند القائلين بالعقل السلبي المتلقى الذي يقابل العقل الفعال الذي تحدثنا عنه، وهذا العقل السلبي هو العقل حسب تصور جون لوك(١٧٠٤م) وبعض فلاسفة فرنسا مثل فولتير(ت١٧٧٨م) إذا العقل عندهم وحسب تعبير المسيري الذي بين تصورهم فأحسن إذ يقول: (ص ١٤، ١٥)" إنه هو إلا جزء لا يتجزأ من طبيعة مادته(مادة في حالة حركة أو مجرد شكل راق من أشكال المادة) ولذا فهو كالصفحة البيضاء التي تسجل كل ما ينطبق عليها من أحاسيس مادية بشكل مادي كمي آلي يوما بعد يوم، ولا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس، والأفكار الكلية المجردة في التحليل الأخير معطيات جزئية حسية مادية تراكمت على سطح العقل وأصبحت من خلال عملية التراكم الآلية والتلاحم الآلي فيما بينها ومن خلال قوانين الترابط الآلية أفكارنا أكثر تركيبا، وهذه الأفكار المركبة تتلاحم وتتفاعل وتترابط بدورها إلى أن تصل إلى الأفكار الكلية، فالأفكار الكلية هي أفكار جزئية والأفكار المجردة أفكار حسية، و ما أعرفة إلا نتاج الإدراك الحس المادي، وما الحقيقة سوى مفاهيم نجردها من جميع إدراكاتنا الحسية المختلفة، وفي هذا الإطار تصبح العقلانية المادية أكثر تبلورا ووضوحا ومادية"أ.هـ. وقد لخص فكرتهم المادية الصرفة في سذاجة مادية مفرطة الطبيب بيير كابينيس(١٨٠٨م) فيما نقله المسيري(ص٢١) حين قال:" إن الدماغ يفكر كما تهضم المعدة وكما تفرز الكبدة الصفراء".

ومن المفارقات أو أقل الإشكاليات أن هذا العقل الذي ما يلبث فلاسفة التنوير ومن يدور في فلكهم يؤكدون أهميته كما يؤكدون مركزية الإنسان وتفوقه على الطبيعة فإنهم-كما يعبر المسيري (ص ٣٠، ٣١) ينتهون إلى " تفكيك ذلك العقل ورده إلى المادة والقوانين العامة للحركة بحيث يصبح العقل مادة طبيعية متلقية سلبية وغير فعالة للمعطيات المادية الحسية وتصبح مهمته رصد الطبيعة بأمانة شديدة واكتشاف ما فيها من توازن دون أي تدخل، ومن ثم يفقد الإنسان مركزيته ومن ثم تكمن حرية هذا الإنسان الرشيد صاحب هذا العقل(أو الدماغ) السلبي في مدى الصياعه لقوانينه الضرورة المادية الآلية، ويحقق هذا الإنسان سعادته بمقدار انصياعه لقوانين الطبيعة وذوبانه فيها أي أن مركزية العقل الإنسان يتم تصفيتها ويحل محلها مركزية الطبيعة المادية الصلبة"أ.هـ

الإنسان من التمييز بين الصواب والخطأ، والخير والشر، ومعرفة حدود الواجب والمباح، دون حاجة إلى تعليم أو برهان خارجي. وتعد هذه المعارف شرطاً لفهم الخبر الصادق وضابطاً للنظر العقلي في مسائل العقائد، إذ كل علم يقيني أو حكم شرعي يستند إليها، فهي تمثل جسر الإنسان بين الفطرة والعقل والنقل في تحصيل المعرفة المعتبرة(١).

تفاصيل الاحتمال الثاني مصدر تلك البداهة: يقرر الإمام الماتريدي أن الله تعالى هو مصدر هذه العلوم الأولية المركوزة في العقل، فعند قوله تعالى: (وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ) [المنافقون: ٤]، يقول:" في هذا بيان أن الله تعالى قد كان آتاهم حسن الصورة وحسن البيان، وأنه قد آتاهم العلم؛ لأن حسن البيان لا يكاد يكون إلا عن علم"(٢).

كما يقرر أن من العلوم ما لا سبيل إلى معرفته إلا بالتلقين فعند قوله تعالى: (خَلَقَ الْإِنْسَانَ. عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) [الرحمن: ٣، ٤] يقول:" قال بعضهم(خَلَقَ الْإِنْسَانَ) أي: آدم عليه السلام، و(عَلَّمَهُ الْبَيَانَ) أي الأسماء التي ذكر فيها آية أخرى، (وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَ) [البقرة:٣١] إذ لا سبيل إلى معرفة الأسماء إلا بالتلقين، ليس كالأشياء التي تعرف وتدرك بالاستدلال، ويحتمل أن يكون المراد بقوله تعالى(خَلَقَ الْإِنْسَانَ) أي: خلق كل إنسان وعلمه البيان: أي علمه بيان ما يمتحنهم به من الأمر والنهي؛ ليعلم أنه لم يخلق الإنسان ليتركه سودا، يحتمل: علم كل إنسان ما غاب عنهم من جنسه ولونه ولذته، استدلالاً بما شاهدوا"(٣).

كما يقرر أن الإنسان بالرغم من كونه يمتلك أسباب العلم، إلا أن عند

(١) كتاب التوحيد، الماتريدي، ص ٧-٩.
(٢) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (١٨/١٠).
(٣) المرجع السابق، (٤٦١/٩)

الله من اللطف سوى هذه الأسباب، فيقول: "وفي قوله: (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ) [يس: ٦٩] دلالة نقض قول المعتزلة؛ حيث أخبر أنه لم يعلمه الشعر، وقد أعطى له جميع أسباب الشعر، وقال في القرآن (عَلَّمَ الْقُرْآنَ) و (عَلَّمَهُ الْبَيَانَ)، أنه كان من اللَّه لطف سوى السبب فيما أخبر أنه قد علمه؛ دل أن التعليم له فيما كان منه تعليم له بلطف منه سوى السبب لا بنفس السبب؛ إذ نفس السبب قد كان له في الأمرين جميعًا"[١]، فيشير النص إلى أن الله تعالى علم الإنسان أشياءً لا يقدر عليها بمقدار الأسباب الطبيعية وحدها، مما ينقض قول المعتزلة بأن العلم والعمل مرتبطان بالأسباب فقط، ويظهر أن التعلم أحيانًا يكون لطفًا إلهيًا فائقًا للسبب، أي نتيجة لطف من الله لا يختص بالوسائل العادية.

العلاقة بين العلوم الأولية وغيرها:

ونسأل ونقول هل ما أعطاه الله للعقل يستغني به عن غيره، فلا يطلب الإنسان معرفة سواها؟ وما علاقة ما يعطيه الله للإنسان من علم بغيره من العلوم؟

جاء الجواب حين يقول ما معناه أن الأصل فيه عندنا أن يعرف حسن الأشياء وقبحها يبقى ببداهة العقول، لا على التحديد بل على الإجمال، وسد هذه الفجوة يكون بإخبار رسول أو مزيد فكرا كما مر، فالعلوم الأولية التي خلقها الله في الإنسان ما هي إلا أساس يبني عليه، وعلى الإنسان بعد ذلك أن يكتسب المعارف باستخدام أدواتها، وإلا فإنه إن قعد عن كسب العلم يكونوا بتعطيله لأدوات المعرفة مكتسبا للجهل مذموما وغير معذور، وقد أكد على ضرورة عدم تعطيل تلك الأدوات في عدد من المواطن[٢]، إذ إنه" بعد

---

(١) المرجع السابق، (٥٣٦/٨).

(٢) ينظر: تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)،(٩٤/٦).

الظفر بآلة العلم يكون الجاهل مكتسبا، فيذم عليه، وكذلك العلم فيترتب عليه الحمد والذنب"(١). والمقصود بآلة العلم مصادره.

كيفية المعرفة:

بقي معنا الإجابة على السؤال التالي: هل يعرف الإنسان الأشياء بماهيتها وحقائقها أم أنه يعرف صورة عنها ومثالاً أو شبيها لها؟

أجاب الإمام عن هذا السؤال في سورة العنكبوت، حين يقول: "وقوله تعالى (وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ) [العنكبوت: ٤٣] فإن قيل: ذكر أنه لا يعقلها إلا العالمون، والعقل يسبق العلم بالشيء، إذ بالعقل يُعلم ما يُعلم، فكيف ذكر أنه لا يعقل إلا العالمون، ولم يقل: وما يعلمها إلا العاقلون؟ فهو، والله أعلم، لوجوه .... والثاني: أن العقول تعرف أسباب الأشياء ودلائلها، أما أن تعرف حقائق الأشياء وأنفسها فلا، من نحو المسالك والطرق إلى البلد تعرف مسالكها وطرقها التي بها يوصل إليها، فأما أعيانها فلا، وكذا المراقي التي بها تعلو، وترتفع، فأما عين العلو فلا. وأما العلم فإنه يوصل إلى معرفة حقائق الأشياء وأنفسها وصورها، لذلك كان ما ذكر"(٢) .

والذي أفهمه من صنيع الماتريدي هنا: أنه جعل العلم هو مجموع دلائل العقول (التي تتجلى بلا سبب) مع ما ينضم إليه من مصادر المعرفة (التي تتجلى بعد ظهور الأسباب)، فالعقل وحده لا يدرك كنه الأشياء وإنما يقف على حدود صورها وأسبابها، ولكن إذا انضم إليه غيره فالوصول إلى الحقائق ممكن إذا أحسن الإنسان توظيف أدوات العلم.. ومن ثم فهو لا يغفل الإدراك الحسي في معرفة الحقائق ولا يعتمد عليه كلية، كما أنه لا

---

(١) المرجع السابق: (١٠/٥٥٦).

(٢) المرجع السابق: (٨/٢٣٠).

يغفل دور العقل في معرفة الحقائق ولا يعتمد عليه كلية في الآن نفسه.

وما كان شأنه كذلك فإنه يخرج الذات الإلهية من إمكانية الوصول إلى كنهها وحقائقها، وكذلك كل مالا يدرك بالحس من عالم الغيب، ومن هنا نستطيع تقرير تلك القاعدة المأخوذة عن الإمام الماتريدي وهي: أن العلم قد يصل في شأن الوجود (الكون والطبيعة والانسان) إلى الحقائق إذا ما تضافرت أسباب المعرفة، أما العلم بالغيب ومالا يقع تحت الحس فلا تصل معرفة الإنسان منه الا إلى الصور (أي: الدلائل والأسباب والآثار).

معينات العقل على إدراك الحقائق:

يحتاج العقل في سبيل الوصول الى الحقائق إلى معينات من الحس والسمع:

أما معونة الحس: فقد أشار إليها عند قوله تعالى: (وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ) [البقرة: ٢٦٥]، حيث يقرر الماتريدي أن: " أن علوم المحسوسات والمشاهدات هي علوم الحقائق، وهي الأصول التي بها يستدل ويوصل إلى معرفة الغائب"(١).

وعند قوله تعالي: (وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ) [الأعراف:١٧٩] يقول: " وأصله: أنهم لما لم يستعملوا تلك الحواس فيما جعلت لهم، وإنما جعلت لهم لمعرفة حقائق الأشياء، وما أدرج فيها من المعاني والحكمة، فصاروا في الحقيقة كمن لا حواس له؛ إذ لم ينتفعوا بها انتفاع من لهم تلك؛ بل كانوا كمن ليس لهم تلك؛ لذلك نفى عنهم، واللَّه أعلم"(٢).

وعند قوله تعالي: (وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ) [الذاريات: ٢١] يقول: "

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٢/٢٥٤).

(٢) المرجع السابق، (٥/٩٧).

ثم جعل فيكم من العقل والسمع والبصر ما يدرك بها حقائق الأشياء المحسوسة والمعاني الحكيمة؛ لتتأملوا في ذلك كله؛ فتكون آية الوحدانية آية إلزام الشكر والعبادة له، واللَّه الموفق"[١].

فالله –تعالى– أودع في الإنسان أدوات الإدراك من عقل وسمع وبصر لتمكينه من معرفة حقائق الموجودات الحسية والمعاني العقلية، ليقوده التأمل فيها إلى الإقرار بوحدانيته، ثم إلى لزوم شكره وعبادته، باعتبار ذلك غاية الهداية ومقتضى التكليف.

فالمعرفة الحسية مهمة في إدراك الحقائق وبدونها لا وصول للحقائق، وبذلك يخرج عالم الغيب عن الطمع في معرفة حقائقه إلا بمقدار ما بلغنا في الخبر الصادق.

وأما معونة السمع: فقد أكد الماتريدي احتياج العقل إلى هذه المعونة عند الكلام عن قوله تعالى: (وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ) [هود:١١٨] حيث قال: " أن اللَّه –تعالى– قد عرفنا الإيمان والدِّين الذي يقع به اجتماع، أو فيه الاختلاف بما ركب فينا من العقول التي بها نعرف حقائق الأشياء ومجازاتها، ومحاسن الأمور وقبيحها، بمعونة السمع"[٢].

إن الله –تعالى– عرّف الإنسان حقيقة الإيمان والدين الموجب للاجتماع أو المفضي إلى الاختلاف، بما أودعه فيه من عقل يميز به حقائق الأشياء ومجازاتها، وحسنها وقبيحها، على أن يكتمل هذا الإدراك ويهتدي إلى الصواب بمعونة السمع والوحي.

والسمع هو كتب الله المنزلة، ففي كلامه عن قوله تعالى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا

(١) المرجع السابق: (٣٨٢/٩).

(٢) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (١٩٧/٦).

مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ) [الأنبياء:٤٨]، يقول: " فهو ما يفرق بين الحق والباطل، وبين المشتبه والواضح، وبين ما يؤتى ويتقى، وبين ما عليهم ولهم، والنور: ما يتجلى به حقائق الأشياء"[١]، والقرآن على وصفه بأنه (نورا) و (وهدى)، و (روحا)، و(شفاء) وهو الذي يبصر به حقائق الأشياء[٢].

فالعقل مؤيدًا بالوحي، هو الأداة التي يُميَّز بها بين الحق والباطل، والبيِّن والمشتبه، والنافع والضار، وأن القرآن وُصف بالنور والهدى والروح والشفاء لأنه يكشف حقائق الأشياء ويهدي العقل إلى إدراكها إدراكًا صحيحًا، فيتحقق به البصيرة والاهتداء.

(١) المرجع السابق: (٧/٣٥٠).
(٢) المرجع السابق، (٢/٢٢٧).

المبحث الثالث: مصادر المعرفة عند الماتريدي

يعد الإمام الماتريدي أول متكلم من أهل السنة وأدرك ضرورة البحث في وسائل العلم وأسباب المعرفة قبل البحث في أمور العقائد(١)، ومصادر المعرفة التي نقصدها هي وسائلها أو منابعها أو أصولها التي منها تُؤخذ أو عليها تُبني، ومصادر المعرفة عند الإمام الماتريدي ثلاثة:

أولاً: المشاهدة أو العيان او المعرفة الحسية.

ثانياً: العقل او التأمل والنظر أو الاستدلال.

ثالثاً: النقل أو الأخبار.

يقول الماتريدي في كتاب التوحيد: "ثم السبيل التي يوصل بها إلي العلم بحقائق الأشياء: العيان والاخبار والنظر"(٢) وقد جاء ما يؤكد ذلك في مواطن من تفسيره، ففي سورة الانعام، يقول: "إن العلوم ثلاثة: علم الاستدلال، وهو علم العقل، وعلم المشاهدة والعيان، وهو علم الحس، وعلم السمع والخبر"(٣)، ويستدل بقوله تعالي:(وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) [السجدة: ٩] على المصادر الثلاثة فيقول: " ذكر – جل وعلا – جميع ما يوصل إلى العلوم الغائبة والحاضرة جميعًا، ويدرك ويوجد السبيل إليها وهو السمع والبصر والقلب في الإنسان؛ لأنه بالسمع يوصل إلى ما غاب عنهم من العلم: يسمعون ما عند غيرهم، وكذلك بالبصر يرى ويبصر ما عند غيره، وبالقلب يفهم ويحفظ ويميز بين ما يؤتى ويتقى، يبين أنه قد أعطاهم ما به يدركون ويصلون إلى ما غاب عنهم

---

(١) ينظر: العقيدة الماتريدية، أبو الخير أيوب، ص ٤٥٦، رسالة دكتوراه بدار العلوم رقم ٦٢٥، سنة ١٩٩١م.

(٢) التوحيد، الماتريدي، ص ٦٩.

(٣) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٤/٢٨٩).

ويفهمون ويميزون، وهو ما ذكر من الحواس"[١]. ثم خص هذه الأشياء بالذكر لأن بها يتوصل الي العلوم ومعرفة الأشياء، قال تعالي: (وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) [النحل:٧٨] ومعناه: "أنه أنشأ لكم هذه الأشياء لتهتدوا بها، وتصلوا بها إلى أنواع العلوم، فثبت أن هذه الأشياء هي التي يتوصل بها إلي العلم والحكمة وإلى ما به المصلحة والمنفعة"[٢].

فهذه هي مصادر العلم وأسبابه لأن "درك الأشياء ومعرفتها إنما يكون في الشاهد بأحد وجوه ثلاثة، أحدها: المشاهدة، والثاني: الخبر، والثالث: الاستدلال بما شاهدوا وعاينوا على ما غاب عنهم"[٣].وفيما يلي عرض لهذه المصادر وبعض احكامها ومدي علاقة بعضها ببعض.

المصدر الأول: المعرفة الحسية (العيان):

يعرف الإمام الماتريدي العيان بأنه: "ما يقع عليه الحواس، وهو الأصل الذي لديه العلم الذي لا ضد له من الجهل"[٤]. ويعد الإمام الماتريدي الحواس أداة للعلم لا تستغني عن المعرفة العقلية؛ إذ ليس للجوارح علم مستقل، فيقرر أن "من الناس من يثبت للجوارح العلم بما كسبت نفسه حتي تصير شاهدة عليه يوم القيامة لقوله: (يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ) [النور: ٢٤]، ولو لم يكن لها العلم بما قدمت نفسه لا تشهد بما لا تعلم، وليس الأمر عندنا على ما زعموا لأنها لو علمت بذلك لكان صاحبها يصل إلي العلم من جهتها، ألا ترى أن القلب لما ثبتت

(١) المرجع السابق، (٣٣٣/٨).
(٢) المرجع السابق، (٥٤٥/٦)
(٣) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٥٤٤/٨).
(٤) التوحيد، الماتريدي ص ٧٠.

له المعرفة وقع لصاحبه العلم من جهته؟ كذلك السمع لما جعل منه وقع لصاحبه علم المسموع به، ولما كان بعينه يبصر الأشياء كان علم البصر واقعًا من جهتها. فلما لم يقع له العلم بيديه ولا برجليه ولا بشيء من جوارحه سوي القلب علم انه لاحظ لها في المعرفة، ولكن جعلت هي شاهدة وحجة يوم القيامة، تشهد على صاحبها بما يحدث الله تعالى فيها علمًا ضروريًا بذلك، لا أن كان لها علم بالذي شهدت قبل ذلك كما جعلت ناطقة في ذلك الوقت، لا أن كان النطق فيها موجوداً من قبل"(١). فليس للجوارح حظ في المعرفة عند الماتريدي، بل هي شاهدة ومساعدة فقط.

والعلاقة بين العقل والمعرفة الحسية عند الماتريدي تظهر من خلال الآتي:

أ. العقل هو الذي يعطي لما تدركه الحواس معني، ففي سورة الأنعام عند قوله تعالى:(وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ) [الأنعام: ٣٦]" سمي الكافر ميتًا والمؤمن حيًّا في غير موضع من القرآن؛ كقوله: (أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ)، فهو - واللَّه أعلم - أن جعل لكل بشر سمعين وبصرين وحياتين؛ سمع أبدي في الآخرة، وبصر أبدي في الآخرة؛ وكذلك جعل لكل أحد حياتين: حياة أبدية في الآخرة، وحياة منقضية وهي حياة الدنيا؛ وكذلك سمع أبدي وهو سمع الآخرة، وسمع ذو مدة لها انقضاء وهو سمع الدنيا، ثم نفى السمع والبصر والحياة عمن لم يدرك بهذا السمع والبصر والحياة التي جعل له في الدنيا، ولم يقصد سمع الأبدية

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٣٣٤/١٠)

وبصر الأبدية والحياة الأبدية؛ لأنه إنما جعل لهم هذا في الدنيا؛ ليدركوا بهذا ذاك؛ وكذلك العقول التي ركبت في البشر إنما ركبت ليدركوا بها ويبصروا ذلك الأبدي، وإلا لو كان تركيب هذه العقول في البشر لهذه الدنيا خاصة، لا لعواقب تتأمل للجزاء والعقاب – فالبهائم قد تدرك بالطبع ذلك القدر، وتعرف ما يؤتى ويتقى، وما يصلح لها ؛ فدل أن تركيب العقول فيمن ركب إنما ركب لا لما يدرك هذا؛ إذ يدرك ذلك المقدار بالطبع من لم يركب فيه وهو البهائم التي ذكرنا. والسمع والبصر والحياة قد جعلت في الدنيا لمعاشهم ومعادهم؛ وكذلك جعل لهم اللسان؛ لينطق بحوائجهم في الدنيا، ويعرف بعضهم من بعض حاجته في الدنيا، ويدرك به الأزلي، فإذا لم ينتفعوا بذلك أزال عنهم ذلك وسماهم العُمْي والصم والبكم؛ ألا ترى أنه قال: (صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ)، لما لم ينتفعوا بذلك؟!"[١]. فيفيد النص أن وصف الكافر بالموت والمؤمن بالحياة وصفٌ معنوي، مردّه إلى تعطيل أدوات الإدراك التي وهبها الله للإنسان في الدنيا من عقل وسمع وبصر عن غاياتها الحقيقية، وهي إدراك الحق والاستعداد للجزاء الأخروي؛ فالعقل والحواس لم تُركّب لمجرد المعاش الدنيوي، بل لمعرفة الحق والاهتداء إليه، ومن لم ينتفع بها في هذا المقصد سُلب حكمها ووُصف بالصمم والعمى والبكم.

ب. المحسوس هو مجال نظر العقل وتأمله حتى كأنه ليس مصدراً مستقلاً للمعرفة، ففي سورة (ق) يربط بين الحس والعقل، ثم بين الحس والخبر،

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٤/٧٧).

فيقول: "ثم أصل ما يقع به العلم والفهم شيئان: أحدهما: التأمل والنظر في المحسوس. والثاني: أن يلقي إليه الخبر وهو يستمع له فكأنه يقول: والله أعلم (إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ) [ق: ٣٧] يطلب الرشد والصواب، وينظر ويعي ويحفظ، ويحتمل:(أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ) أي: يستمع بما ألقي إليه وهو شاهد السمع والقلب؛ فتكون الذكرى لمن اختص بهذين، أو ينتفع به هذان الصنفان بالتأمل، فيرى بالعقل محاسن الأشياء ومساوئها. أو يستمع حقيقة ذلك بالسمع، فيتذكر، واللَّه أعلم"[١]. فالنص يبين أن تحصيل العلم والفهم يقوم على أصلين متكاملين: النظر العقلي في المحسوسات، وتلقي الخبر بالسمع الواعي، وأن الانتفاع بالهداية مشروط بحضور القلب وقصد الرشد، إذ بالعقل تُدرك محاسن الأشياء ومساوئها، وبالسمع يُتلقى البيان، وبتكاملهما تتحقق الذكرى والهداية.

ج. والعقل قد يفهم من المحسوس شيئاً بالبديهة، وقد يحتاج لمزيد تأمل في بقية الآثار الحسية ليدرك.. ففي سورة المؤمنون عند قوله تعالى: (لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ) [المؤمنون: ١١٧]، قال: "أي لا حجة له بذلك، لأن الحجة إنما تكون بوجوه ثلاثة: إما بالأخبار، وإما بالعقول، وإما من جهة الحس. ثم الحس يكون بالدلالة من وجهين:

أحدهما: بوقوع الحس عليه بالبديهة.

والثاني: بآثار تدل على الألوهية. فلا كان في ظاهر وقوع الحس دلالة ذلك، ولا كان بها آثار تدل على ذلك، بل فيها آثار العبودة والذل فضلاً

(١) المرجع السابق، (٣٣٦/٩)

ألا تكون لها آثار الألوهية ولا عذر لهم في ذلك"[١]. فيقرر النص أن انتفاء البرهان يعني انتفاء كل وجوه الحجة المعتبرة، إذ لا تقوم الدعوى إلا بدليل من خبر صادق، أو عقل صحيح، أو حسٍّ دالٍّ بالبديهة أو بالآثار، ولما لم يوجد شيء من ذلك في دعوى الألوهية، ثبت بطلانها، وظهر أن الموجود فيها آثار العبودية والافتقار لا الألوهية، فانتفى العذر وسقط الادعاء.

ويثق الماتريدي بالمعرفة الحسية، حيث يرى:

١- إن "الأشياء التي تدرك بالحواس والمشاهدات، لا سبيل إلى تسمية مثله ظنًا؛ لما لا يحتمل اعتراض الشبه فيها"[٢]؛ لأن "العلم الذي لا يعتريه الوسواس والريب هو علم العيان والمشاهدة، لا علم الاستدلال"[٣].

٢- وإن الإحاطة بالشيء لا تكون إلا بما سبيل معرفته الحس بخلاف ما سبيل معرفته الاستدلال. ومن هنا كانت الإحاطة بالذات الإلهية غير ممكنة، فعند قوله تعالى: (وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا) [طه:١١٠]، يقول: "إنما يعرفونه على قدر ما تشهد لهم الشواهد من خلقه، لأن الخلق إنما يعرفون ربهم من جهة ما يشهد، ويدل لهم من الدلالات من خلقه، والإحاطة بالشيء إنما تكون بما كان سبيل معرفته الحس والمشاهدات، فأما ما كان سبيل معرفته الاستدلال فإنه لا يحاط به العلم"[٤].فمعرفة الله تعالى عند البشر معرفة استدلالية لا إحاطية، تقوم على ما تدل عليه آيات الخلق والشواهد العقلية، لا على الحس والمشاهدة، لأن الإحاطة إنما تكون فيما يُدرَك

---

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٧/٥٠٢)

(٢) المرجع السابق، (٧/ ٤٩٠)

(٣) المرجع السابق، (١٠/١٦٣).

(٤) المرجع السابق: (٧/٢٢٦)

بالحس، أما ما يُعرف بطريق الاستدلال العقلي فلا تتأتى الإحاطة بحقيقته، وإنما يُعرف بقدر ما يدل عليه أثره ودلالته.

٣- والمعرفة الحسية أكبر في قطع الشبهات من علم الاستدلال؛ إذ معنى (لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا)[الاسراء:١]: "أي لنريه من آياتنا الحسية بعد ما أريناه الآيات العقلية، لأن الآيات الحسية أكبر في قطع الشبهة ورفع الوساوس من العقلية، إذ لا يشك أحد فيما كان سبيل معرفته الحس والعيان، وقد تعترض الشبه والوساوس في العقليات؛ لأنه لا يشك أحد في نفسه أنه هو، فأحب الله -عز وجل- أن يري رسوله آيات حسية تضطر المتعنتين إلى قبولها والإيمان والإقرار له أنه رسول الله"(١).فالآيات الحسية أكمل في إزالة الشبهة وأقوى في إلزام المعاند من الآيات العقلية، لأن ما كان طريق معرفته الحس والعيان لا يقبل الشك، بخلاف العقليات التي قد تعرض لها الوساوس، فجاء إراءة النبي -ﷺ- للآيات الحسية تأكيدًا لصدقه وإلزامًا للحجة على المنكرين.

٤- والمعرفة الحسية أكبر وأبلغ في دفع الشبهات من علم الأخبار. يقول في سورة القصص: "وقوله تعالى (وَلِتَعْلَمَ أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) [القصص:١٣]كانت تعلم هي، -والله أعلم-، أن وعد الله حق كائن لا محالة، لكن كانت تعلم علم خبر لا علم عيان ومشاهدة، كأنه قال: لتعلم علم عيان ومشاهدة كما علمت علم خبر، لأن علم العيان والمشاهدة أكبر وأبلغ وأدفع للشبهة من علم الإخبار، ألا ترى أن إبراهيم سأل ربه أن يريه إحياء الموتى، وإن كان يعلم حقيقة أنه يحيي الموتى وأنه قادر على ذلك، لكنه كان يعلم علم خبر، فأحب أن يعلمه علم عيان ومشاهدة لأنه

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٣/٧)

أكبر وأبلغ للوساوس من علم الإخبار، فعلى ذلك الأول"[١].فالعلم يتفاوت في مراتبه، وأن علم العيان والمشاهدة أبلغ في ترسيخ اليقين ودفع الشبهة من علم الخبر، وإن كان الخبر صادقاً وموجباً للعلم، ولذلك انتقل العلم هنا من مرتبة التصديق الخبري إلى مرتبة المشاهدة، كما في سؤال إبراهيم عليه السلام، طلباً لازدياد الطمأنينة وكمال اليقين.

ويفهم من هذا أن المعرفة الحسية عندما تنضم إليها العقلية تكون أكبر في قطع الشبهات وأبلغ من العقلية وحدها أو الأخبار وحدها.

المصدر الثاني: المعرفة العقلية:

يرى الإمام أبو منصور الماتريدي أن العقل أداة أساسية لمعرفة الله وحقائق الأشياء، وأن المعرفة العقلية تمثل درجة من العلم لا تعتمد على التقليد أو النقل وحده. فالعقل يتيح للإنسان إدراك المبادئ الضرورية والفطرية، كالتمييز بين الحق والباطل، والحسن والقبيح، ومعرفة ما يصلح وما يضر، ويؤسس للعلم اليقيني في أصول العقائد[٢].

وقرر الماتريدي أنه يلزم القول بالنظر العقلي لوجوه، منها: أننا نضطر إلى الاحتكام إليه لمعرفة المحسوسات اللطيفة والبعيدة، وكذلك لمعرفة ما يحتمل الصدق أو الكذب أو الغلط من الأخبار، ونضطر إليه أيضا للتفريق بين معجزات الرسل وتمويهات السحرة، وكل ذلك لا سبيل إلى العلم به إلا بالنظر[٣]. فالعقل ضروري للتمييز بين الحق والباطل، وفهم المحسوسات الدقيقة والبعيدة، والتحقق من صدق الأخبار، والتفرقة بين المعجزات الحقيقية وتمويهات السحرة، إذ لا يتحقق هذا العلم إلا بالنظر العقلي.

---

(١) المرجع السابق: (٥٨٧/٣).

(٢) كتاب التوحيد، ص٧٢.

(٣) المرجع السابق، ٧٣.

ويرى الإمام الماتريدي أن الناس مراتب، فأعلاهم من لا يحتاج إلى معونة السمع ويفهم بالعقل وحده وهم العلماء والحكماء، ففي سورة الأعراف عند قوله تعالى (وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ) [الأعراف:٩٤]، يقول: "لكنه لا يهلكهم إلا بعد بعث الرسل إليهم لما أن الخلق على مراتب، منهم من يفهم بالعقل لا يحتاج إلى معونة السمع، وهم الحكماء والعلماء الذين يدركون الأشياء بالبديهة، ومنهم من لا يدرك إلا بمعونة السمع وهم كالصبيان: إنهم لا يدركون إلا بالسمع وفضل التنبيه، ومنهم من لا يدرك بالعقل ذلك ولا بالسمع حتى تصيبهم الشدائد والغير في أنفسهم وفي ما أنعم عليهم، وهم كالبهائم الذين لا عقل لهم، ولا سمع، ولكن يعرفون الشدائد وما يصيبهم من البلايا"(١). فالبشر متفاوتون في قدرة إدراكهم، فبعضهم يعرف الحقائق بالعقل مباشرة، وبعضهم يحتاج إلى السمع والتعليم، والبعض الآخر لا يدرك إلا بالشدائد والتجارب، مما يوضح حكمة الله في ابتلاء الأمم بالشدائد بعد بعث الرسل لتمكين كل فئة من المعرفة وفق مقدرتها، وأعلي الناس رتبة من يفهم بالعقل.

ويرى الإمام الماتريدي أن العقل يدرك، أما القلب فإنه يعي ويحفظ، يقول في سورة (ق): "وقوله تعالى: (لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ) [ق: ٣٧] ينتفع به في التأمل والنظر، وإنما كنى بالقلب عن العقل؛ لأن الناس اختلفوا، قال بعضهم: إن القلب محل العقل، وقال بعضهم: محله الرأس، لكن نوره يصل إلى القلب، فيبصر القلب الأشياء الغائبة بواسطة العقل، فذلك كنى بالقلب عن العقل المجاورة بينهما، وهو شائع في اللغة. وقوله تعالى (أَوْ أَلْقَى

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٥٠٧/٤)

السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ) [ق: ٣٧] أي يستمع وهو شاهد سمعه وقلبه. وأصله أن القلب جعل للوعي والحفظ بعد الإدراك والإصابة"[١]. فالقرآن يستخدم القلب مجازًا للعقل باعتباره مركز الوعي والإدراك، وأن المعرفة الصحيحة تتطلب تكاملاً بين التأمل العقلي والاستماع الواعي، حيث يكون القلب شاهدًا ومدركًا لما يُلقى إليه عبر الحواس والنظر العقلي.

أما عن كيفية إدراك العقل فيقرر الإمام الماتريدي أن العقول تعمل وتدرك عن طريق النظر والتفكر في الأسباب التي بها تعقل الأشياء، ففي سورة العنكبوت عند قوله تعالى: (بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ) [العنكبوت:٦٣]، يقول:" يحتمل قوله (لَا يَعْقِلُونَ) وجهان: أحدهما: أي لا ينتفعون بعقولهم، نفى عنهم العقول لما لم ينتفعوا بها كما نفى عنهم السمع والبصر واللسان لما لم ينتفعوا بتلك الحواس، فعلى ذلك هذا. والثاني: لم يعقلوا لما تركوا النظر والتفكر في الأسباب التي بها تعقل الأشياء، والله أعلم"[٢].فإن عدم العقْل قد يكون نتيجة إهمال استخدام العقل وعدم الانتفاع به، أو لترك النظر والتفكر في الأسباب التي تُفضي إلى إدراك الحقائق، موضحًا أن الإنسان مسؤول عن تفعيل أدواته العقلية والحسية للوصول إلى المعرفة الصحيحة.

فبالتفكر والنظر في الأسباب يعقل الإنسان، ويكون إدراكه للأمر بقدر ما تجلى له وانكشف بعد النظر والتفكر، فالعقل ليس دراكا بنفسه كما يقول الفلاسفة، ففي سورة يس عند قوله تعالى (وَآيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ) [يس:٣٧]، يقول: "في ذلك آيات من وجوه .... سردها، ثم قال وهذا يبطل قول الفلاسفة: إن العقل درك بنفسه كالنار حارة بطبعها،

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٩/٣٦٥)

(٢) المرجع السابق: (٨/٢٤٢).

محرقة بذاتها، فلو كان يدرك بنفسه لكان لا جائز أن يكون إدراكا ما هنالك، أو يشتبه عليه شيء بوجه من الوجوه. وإذا حيل بينه وبين الدرك دل أنه دراك بغيره، فيدرك على قدر ما تجلى له الأمر، وانكشف"[١]. فالعقل لا يدرك الأشياء بذاته بالكامل، بل يحتاج إلى دلائل وشواهد ليتمكن من المعرفة، فإدراكه محدود بمقدار تجلي الحقائق له، مما ينقض قول الفلاسفة بأن العقل يدرك الأمور بذاته دون الحاجة إلى مؤثر خارجي.

مجال إدراك العقول في الشاهد والغائب:

العقول بالنسبة للشاهد دليل في معرفة الحسن والسيئ والتمييز بين الحكمة والسفه والإتقان والعبث[٢]، ففي سورة الأعراف عند قوله تعالى: (إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي الَّيْلَ النَّهَارَ)[الأعراف:٥٤]، يقول: "ثم الأصل أن الله –سبحانه– جعل العقل جزءاً من عالمه وجعله دليلاً لأهله في معرفة المساوئ والمحاسن، وعلماً للتمييز بين الحكمة والسفه وبين الإتقان والعبث، وجعله بالذي يعرف المحمود من المذموم، والمرغوب فيه من المزجور عنه، فلم يجز أن يكون إنشاء كل العالم على غير الحكمة لأنه سفه، وهو بالذي هو جزء من العالم يعلم به الذميم من الحميد ثبت أنه أنشئ للحكمة"[٣]. فيبين أن العقل جزء من خلق الله ووسيلة للتمييز بين الحق والباطل، والحكمة والسفه، والمرغوب والمكروه، مؤكداً أن العالم مُنشأ على أساس حكمة إلهية، والعقل أداة لفهم هذه الحكمة وتقدير الأمور على قدرها الصحيح.

والعقل ميزان يُعرف به حسن الأشياء وقبحها، ففي سورة الرحمن عند

(١) المرجع السابق: (٥١٧/٨).

(٢) التوحيد، ص ٧٧.

(٣) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٤٣٩/٤)

قوله تعالى: (وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ) [الرحمن:٧]، يقول: "وذكر أن الموازين ثلاثة: أحدها: العقول، وهي التي تعرف بها محاسن الأشياء ومساوئها وقبح الأشياء وحسنها"(١).فالعقل ميزان معرفي وقيمي جعله الله لتمييز الحسن من القبيح، والمحاسن من المساوئ، وبذلك يكون العقل معيارًا أوليًا للحكم على الأفعال والأشياء ضمن النظام الإلهي القائم على العدل والاتزان.

وأن ما يحسن في العقل فإنما يعرف حسنه بالدلائل، فعند قوله تعالى: (وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ) [الأعراف:٥٨] يقول: "وأصله أنه ضرب مثل الذي هو مستحسن بالعقل بالذي هو مستحسن بالطبع؛ لأن ما حسن في الطبع فإنها معرفته حسنى، وما حسن في العقل فإنما حسنه بالدلائل، وهو غائب، فضرب مثل معرفة حسنه بالعقل بالحس والمشاهدة، وهو ما ذكر من النبات الذي يخرج من الأرض"(٢). كما هو واضح فإن القرآن يقرب المعاني العقلية الغائبة بالأمثلة الحسية المشاهدة، فكما يُدرك حسن النبات الخارج من الأرض إدراكًا طبيعيًا بالحس، يُدرك حسن المعاني المستحسنة عقلاً بالدليل والنظر، فيقع التشبيه لتقريب المعقول بالغائب إلى المحسوس المشاهد، ثم ان العقول تعرف حسن الأشياء وقبحها لا على التحديد بل على الاجمال.

أما بالنسبة للغائب فالعقل يدرك الظواهر والصور، ويخطر له ما لم يحس، ففي سورة السجدة عند قوله: (فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ) [السجدة:١٧]، يقول: "هذا علم النفس أنها لا تعلم إلا مثال ما أحست وعاينت وشاهدت، فأما العقل فإنه جائز أن يعلم ويخطر ما لم ير ويحس

---

(١) المرجع السابق، (٧٠٨/٨)

(٢) المرجع السابق، (٣٠٨/٤)

ولم ير له مثالاً"[١].فهناك فرق بين إدراك النفس وإدراك العقل؛ فالنفس لا تتجاوز في علمها ما شاهدته أو أحسته، أما العقل فله القدرة على تصور ما لم يُرَ ولم يُحَس، مما يدل على سَعَة المعرفة العقلية وتجاوزها حدود الحس والمثال المشاهد.

ويستطيع العقل إدراك المغيب بطريق الحواس، أو الحواس هي منافذ العقل المعرفية ففي سورة النحل عند قوله تعالى: (إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) [النحل:١٢]، يقول: "قال في الآية الأولى: (لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) جعل الله تعالى التفكر سبيلاً للعقول إلى إدراك الأشياء المغيبة بالحواس الظاهرة؛ إذ لا سبيل للعقل إلى إدراك ما غاب عنه إلا بالحواس الظاهرة، والتفكر فيها؛ لأن ما غاب عن الحواس الظاهرة، لا يدركه العقل؛ فجعل الحواس الظاهرة سبيلاً للعقول إلى إدراك المغيب عنها"[٢]، فالتفكر هو الوسيلة التي ينتقل بها العقل من المحسوس إلى الغائب، وأن الحواس الظاهرة تمثل المدخل الأول للمعرفة، إذ لا يدرك العقل ما غاب عنه إلا عبر معطيات الحس والتأمل فيها، وبذلك يتحقق التكامل بين الحس والتفكر العقلي في إدراك الآيات والمعاني الغائبة.

<u>عجز العقل ومحدودية إدراكه:</u>

ومع كل ما سبق فإن العقل ناقص عن الإحاطة بكلية الأشياء، والحكمة الموضوعة في كثير من أمور العالم، إذ "الأصل أن العقول أنشئت متناهية ناقصة عن الإحاطة بكلية الأشياء، والأفهام متناقضة عن بلوغ غاية الأمور، إذ هن من أجزاء العالم الذي هو بكليته متناه، وأسباب الإدراك التي يدرك بها بأداء المشاعر التي تعجز عن كنه لما يقع عليها من الظواهر،

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٣٣٩/٨).

(٢) المرجع السابق، (٤٨٣/٦).

فضلاً عما استتر منها، وإذا كان وصف ما يدرك به مبلغ الحكمة، فهي قاصرة عن الإحاطة بالحكمة الموضوعية من البشر، فمن رام الإحاطة بها أو بلوغ حكمة الربوبية من غير إشارة منه، فهو يظلم العقل، يحمل عليه ما يعلم عجزه عنه"(١). فالعقل الإنساني محدود بطبيعته، عاجز عن الإحاطة التامة بحقائق الأشياء وحكمة الربوبية، لأن أدوات إدراكه نفسها متناهية، ومن ثم فإن تحميل العقل ما لا يطيق من دعوى الإحاطة المطلقة يُعد ظلماً له، ويؤكد ضرورة التزام حدوده والوقوف عند ما أذن الله به من المعرفة.

كما يقرر الإمام الماتريدي أن: "معرفة الشاكر منهم والكافر لا تُعرف إلا بمُعرف يُعَرِّفُهم؛ لأن مقدار الشكر وكيفيته لا يعرفان بمجرد العقل، فيضطرهم إلى رسول يخبرهم عن الله تعالى"(٢). فالعقل وإن كان يدرك أصل وجوب الشكر، إلا أنه لا يستقل بمعرفة حقيقته وحدوده وكيفياته، مما يقتضي بعثة الرسل لبيان ما يريده الله من الشكر والعبادة، وبذلك يتكامل دور العقل مع الوحي في تحقيق الهداية والتكليف.

وكما أن درك كل حِكَم الله بالعقل غير ممكن إذ "الأصل أن الله تعالى حكيم، يعلم أن في كل فعل من أفعاله حكمة عجيبة، ولكن لا كل حكمة يوصل إليها بالعقل، وينتهي إلى معرفتها بالتدبير. ألا ترى أن الله تعالى جعل في الماء معنى يحيي كل شيء؟ ولو أراد احد أن يتكلف استخراج المعنى الذي به صلح أن يكون طبعه موافقاً لإحياء كل شيء، لا يمكنه ذلك، وجعل في الطعام ما يغذي وينمي؟ ولو أراد أحد أن يتعرف المعنى الذي يقع به الاغتذاء والإنماء لم يتدارك، وكذلك جعل في العدد الذين

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٤٨١/٤).

(٢) المرجع السابق:(٤٢٥/٩)

سماهم حكمة؟ ولكنا لا نصل إلى تعرفها بعقولنا وتدبيرنا"[١].فأفعال الله –تعالى– قائمة على الحكمة، غير أن العقل البشري لا يحيط بكل وجوهها، إذ قد يدرك آثار الحكمة دون الوقوف على كنهها وأسبابها الدقيقة، مما يؤكد محدودية العقل وضرورة التسليم بأن كثيرًا من حكم الأفعال الإلهية مما استأثر الله بعلمه.

<u>أما عن العلاقة بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية:</u> فسبق القول أن الحواس هي أدوات العقول للإدراك، وبقدر ما يحسن الإنسان توظيف تلك الحواس بقدر ما تتجلى له الأمور وتتكشف، فالحواس هي منافذ العقل على العالم، والعقل بالنسبة للحواس مركز للتجميع بين المتفرق ولملمة المشتت من الصور والظواهر، فالحواس تدرك ولا حظ لها في المعرفة إلا عندما يعمل معها العقل، فالحواس لا معنى لها إلا بالعقل، فالمعرفة الحسية تنتهي إلى معرفة عقلية.

<u>أما عن العلاقة بين علم الأخبار والمعرفة العقلية</u>: فكما –سيأتي– فإن الدلائل السمعية أتت لتؤكد دلائل العقول، كما أن العقول لا تدرك كل الحكم المثبتة فيما جاءت به الرسل من أنباء، فالعقل يحكم في الأخبار صدورًا وصدقًا وكذبًا، ثم يعمل بعد هذا لتفهمها فإذا استطاع فهمها وإلا فإن معرفة صدق صدور الخبر يغنيه عن فهم الحقائق المبثوثة فيه، وقد أكد الإمام الماتريدي فكرة تأكيد السمع على دلائل العقول في سورة الأعراف عند قوله تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً﴾[الأعراف:٢٨]، حيث قال: "والفاحشة هو ما عظم فيه الأمر، ويعرف ذلك بوجهين: أحدهما: يعظم ذلك في العقل والثاني بالسمع يزيد فيه"[٢].فتقويم الأفعال الأخلاقية يقوم على أصلين متكاملين: إدراك عقلي يميّز عِظَم القبيح في ذاته، وبيان سمعي يزيده وضوحًا

---

(١) المرجع السابق:(٣١٣/١٠)

(٢) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، المرجع السابق:(٣٩٩/٤).

وتشديدًا، مما يدل على أن العقل يدرك أصل القبح، ويأتي السمع مؤكِّدًا له ومفصِّلًا في حكمه.

وفي سورة الإسراء عند قوله تعالى: (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) [الاسراء:١٥] يقول: "في الآية دلالة أن حجة التوحيد قد لزمتهم، وقامت عليهم بالعقل حين قال (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولا) فلو لم تلزمهم لكان الرسل إذا دعوهم إلى ذلك يقولون: من أنتم؟ ومن بعثكم إلينا؟ فإذا لم يكن لهم هذا الاحتجاج دل أن الحجة قامت عليهم. لكن الله بفضله أراد أن يدفع الشبهة عنهم، ويقطع عنهم عذرهم برسول يبعث إليهم لما أن أسباب العلم بالأمور ثلاثة: فمنها ما يعلم بظاهر الحواس بالبديهة، ومنها ما يفهم بالتأمل والنظر، ومنها ما لا يعلم إلا بالتعليم والتنبيه"(١).فيدل كلامه على أن معرفة التوحيد ثابتة بالعقل قبل السمع، وأن قيام الحجة العقلية سابق على بعثة الرسل، غير أن إرسال الرسل إنما هو لرفع الشبهة، وقطع المعذرة، وبيان ما لا يهتدي إليه العقل استقلالًا، وبذلك تتكامل مراتب المعرفة بين الحس والعقل والتعليم الإلهي.

والقرآن نور لكنه ينير الأشياء بالعقول، يقول في سورة الأعراف: وقوله تعالى: (وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ)[الأعراف:١٥٧] يعني القرآن، سماه نورا لما ينير الأشياء عن حقائقها بالعقول؛ لأن النور في الشاهد هو الذي يكشف عن الأشياء سواترها، فعلى ذلك القرآن، وهو نور لما يرفع الشبه عن القلوب، ويكشف عن سواترها"(٢). فالقرآن نور يوضح الحقائق للعقل، ويزيل الشبه عن القلوب، مؤكدًا أن العقل قادر على الإدراك، والوحي يأتي لتكميله وتصحيح الفهم وإظهار الحقائق المخفية.

---

(١) المرجع السابق: (١٨/٧).

(٢) المرجع السابق، (٥٤/٥).

المصدر الثالث: الأخبار:

يقرر الإمام الماتريدي أنه: لا ينكر الأخبار كمصدر معرفي إلا مكابر؛ "لأنه أنكر إنكاره، إذ إنكاره خبر، فيصير منكراً إنكاره! مع ما فيه جهل نسبة واسمه واسم كل شيء.. وكل ذلك يصل إليه بالخبر"(١). فمعرفة إنكار الأمور واسمائها مرتبطة بالخبر، إذ إن الإنكار نفسه لا يُدرَك إلا بما يُبلغه الخبر، مما يوضح دور السمع والتعليم في إدراك ما يتعذر على العقل إدراكه مباشرة.

ومع ذلك فـ" الواجب على كل من أخبر بخبر أن يقف فيه إلى أن يظهر له الحق في ذلك إن كان الخبر مما يحتمل الغلط والكذب"(٢). فالعقل مسؤول عن التثبت من الأخبار التي يحتمل فيها الخطأ أو الكذب، فلا يقبل الخبر بمجرد الإخبار، بل يجب التثبت والبحث عن الدليل حتى يظهر الحق، مما يبرز دور العقل النقدي في تصديق الأخبار وفهمها.

أما عن معرفة صدق الأخبار وكذبها، فأبان عنه في سورة الفرقان عند قوله تعالي:(وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ)[الفرقان:٤]، حيث قال:" إن أهل الشرك كانوا يكذبون الأنباء والأخبار من غير أن كانت لهم أسباب التي بها ما يوصل إلى معرفة صدق الأخبار وكذبها، وذلك كانت عادتهم وهِمَّتهم، والأسباب التي يعرف بها صدق الأخبار وكذبها هي الكتب السماوية والرسل التي نطقوا عن وحي السماء، فكفار مكة لم يكن لهم واحد من هذين، فكيف ادعوا على رسول اللَّه اختلاق هذا القرآن واختراعه من نفسه، وأنه مفترى، على غير كون أسباب معرفة الكذب والصدق لهم في

(١) التوحيد، ص ٧٠.

(٢) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (١٦٣/٨)

الأخبار"(١). فالكفار لم يكن لديهم وسائل التثبت من الأخبار الموثوقة، فلا كتب سماوية لديهم ولا رسل يتلقون عن الله، ومن ثم كان اتهامهم للرسول بالافتراء بلا أساس، مما يوضح أن معرفة صدق الأخبار لا تتم إلا بوجود الأسباب الشرعية والمعرفية المناسبة.

أما معرفة صدق الرسل أنفسهم فيكون بالفكر والاجتهاد أو بالعقل، فعند قوله تعالي:(وَأَنَّا مِنَّا الصَّالِحُونَ وَمِنَّا دُونَ ذَلِكَ كُنَّا طَرَائِقَ قِدَدًا) [الجن:١١]، يقول:" والأصل أن معرفة المذهب والدِّين بالفكر والاجتهاد ليتوصل به إلى الحق، والمجتهد قد يصيب الطريق مرة، ويزيغ عنه أخرى؛ فلهذا أصاب البعض من الخلائق الطريق المستقيم، ومنهم من زاغ عنه. ويعلم بهذا أن سبيل الجن في التوحيد وسبيل الإنس واحد، وهو الفكر"(٢).فطريق المعرفة والتوحيد قائم على الفكر والاجتهاد العقلي، وأن الوصول إلى الحق نسبي بحسب اجتهاد كل فرد، مما يدل على أن السبيل إلى الهداية للجن والإنس واحد، وهو التفكر والتدبر العقلي.

ثم إن من الأمور ما يكون السمع فيها مجرد معين على ما دلت عليه العقول كإثبات وجود الله ووحدانيته، ففي قوله تعالي:(وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) [الأنعام:٧٥]، يقول:" أريناه –أيضًا– ما ذكر حتى أيقن، فهو – واللَّه أعلم – على التسوية بين الأسباب الدالة على الوحدانية لله والربوبية في المعنى، وإن كانت لأعيانها مختلفة، وعلى أن طريق المعرفة الاستدلال بما أنشأ اللَّه من الدلالة لا السمع والحس، وإن كان في حجة السمع تأكيد"(٣).فحجة السمع وظيفتها في هذا

---

(١) المرجع السابق، (٦/٨).

(٢) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٢٥١/١٠)

(٣) المرجع السابق، (١٣١/٤).

الشأن التأكيد على دلائل العقول، فالله أراد بإظهار ملكوت السماوات والأرض لإبراهيم عليه السلام رفع الشك وتحقيق اليقين، موضحًا أن المعرفة تقوم أساسًا على الاستدلال بالعقل والدلائل، بينما السمع والحس يأتيان للتأكيد، مما يبرز دور العقل في الوصول إلى الإيمان اليقيني.

والدلائل السمعية أيسر طرق الدلائل؛ لذا كانت أقرب إلى العوام، فعند قوله تعالى: (وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ)[الزخرف:٩]، يقول:" في قولهم وجوابهم: أن اللَّه خلق السماوات والأرض – دلالة أنهم قد عرفوا أنه رسول، لكن كذبوه عنادًا ومكابرة؛ لأن أهل مكة كانوا لا يؤمنون بالرسل حتى يزعموا أنا عرفنا أن اللَّه خلق السماوات والأرض بقولهم، وينكرون رسالته خاصة؛ بل ينكرون الرسل أجمع، ثم هم ما عرفوا أن اللَّه هو خلق السماوات والأرض إلا بالرسل؛ إذ هم ليسوا من الذين عادتهم الاستدلال والنظر في الدلائل؛ ليعرفوا اللَّه – تعالى – بالدلائل العقلية، والظاهر في العوام جملة المعرفة بالدلائل السمعية؛ فكان الظاهر هذا: أن معرفتهم: أن اللَّه خلق السماوات والأرض بقول الرسل – عليهم السلام – لكنهم كذبوه ولم يصدقوه عنادًا منهم ومكابرة، وما به عرفوا سائر الرسل من المعجزات موجود معاين في حق رسولنا – صَلَّى اللَّهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ – لا بد أن يعرفوه رسولاً، لكنهم كذبوه عنادًا"(١).فمعرفة الكفار بقدرة الله كانت قائمة على ما نقله الرسل، لا على الاستدلال العقلي المباشر، وأن رفضهم للرسول كان عنادًا ومكابرة، مما يوضح أن العقل وحده قد لا يصل إلى الإيمان دون الوسائل المقرونة بالرسالة، والسمع والتعليم الإلهي ضروري لتثبيت الحق.

---

(١) المرجع السابق، (١٥٠/٩).

وذلك لأن معرفة الأشياء بالسماع أيسر، يقول في قوله تعالى:(وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) [الحج:٧٨]،" يحتمل تأويله وجوهًا: أحدها: أن عليهم معرفة وحدانية اللَّه، وألوهيته، وتعاليه عن الأشباه والشركاء، وعليهم معرفة نعمه، والقيام بشكرها له، والخضوع له في كل وقت، وإن لم يبعث الرسل، لكنه بفضله ورحمته بعث إليهم الرسل ليكون أيسر عليهم معرفة ذلك وأهون، والقيام بأداء ذلك أخف؛ لأن معرفة الأشياء بالسماع من لسان الصدوق والعدل أيسر، والإدراك أهون من معرفتها بالنظر والتفكر، وهو ما قال: (وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا)، أخبر أنه لولا فضله ورحمته في بعث الرسل، لاتبعوا الشيطان إلا قليلا، والقليل الذين استثناهم: الذين يتفكرون وينظرون فيعرفون بالتفكر والنظر، وذلك لا يعرف إلا بجهد وتكلف"[1].فمعرفة الدين ممكنة بالعقل والتفكر، لكن الله أرسل الرسل لتسهيل معرفة الوحدانية والواجبات، فجعل السماع عن الصادقين أيسر وأقرب للهداية، بينما يحتاج العقل المجرد إلى جهد وتكلف للوصول إلى نفس الحقائق.

أنواع الأخبار:

والأخبار عند الإمام الماتريدي خبران:

النوع الأول: خبر يفيد اليقين، وينقسم إلى:

أ. الخبر الوارد عن الرسل، وذلك في حق من عاينهم وشاهدهم؛ لأن خبرهم مؤيد بالمعجزة "إذ لا خبر أظهر صدقاً من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم"[2]. فالرسل أثبتوا صدق رسالتهم بالآيات

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٤٤٧/٧).

(٢) التوحيد، ص ٧١.

والمعجزات، فهي دليل ظاهر يقطع الشبهة ويثبت الخبر، وهذا مؤكد لدور الوسائل الحسية والعينية في دعم المعرفة العقليّة ورفع الإشكاليات عن المتلقي.

ومن ثم يجب تصديق أنباء الرسل وإن كان العقل لا يصل إلى درك الحكمة فيه، ففي قوله تعالى: (وَاللَّيْلِ إِذْ أَدْبَرَ) [المدثر:٣٣]، يقول: " ولو أريد معرفة ما فيهما من الحكمة: أنه لأي معنى ما صلح أن يكون الليل ساترا عن درك أعين الأشياء، واستقام أن يكون النهار مزيلا للستر؟ لم يقدر عليه؛ فيكون فيه إبانة أنه لا يجب إنكار كل ما لا يوصل إلى درك الحكمة فيه بالعقول والآراء؛ فيكون فيه إيجاب التصديق بالأنباء التي يأتي بها الرسل، وإن كان فيها ما لا يوقف على الحكمة المجعولة فيها بالآراء"(١).فالعقل البشري قد لا يدرك الحكمة الكاملة وراء الظواهر الطبيعية، مثل الليل والنهار، مما يوجب قبول ما يبلغه الرسل من الأخبار والتصديق بها، حتى وإن لم يقتنع العقل بمعنى الحكمة وراءها، وهذا مؤكد لدور الوحي في سد حدود إدراك العقل.

ب. الخبر المتواتر، لأن "الخبر إذا بلغ حد التواتر ظهر صدقه"(٢)، فالمتواتر أرفع الأخبار ولا يحتاج إلى سند، إذ "من أصلنا: أن المتواتر بالعمل هو أرفع خبر يعمل، إذ المتواتر المتعارف قرنا بقرن مما عمل الناس به، لم يعملوا به إلا لظهوره، وظهوره يغني الناس عن روايته"(٣). فالأخبار المتواترة عن الأعمال تُعد أعلى درجات الخبر، لأنها مستقاة من ممارسة

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٢٢٣/١٠).
(٢) التوحيد، ص ٧١.
(٣) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (١٨/٢).

الناس نفسها، فلا يحتاج العقل إلى التثبت منها، إذ ظهورها العملي يغني عن الرواية ويؤكد صحتها. أما الوارد عن الرسل فلا يكون حجة إلا في حق من شاهدهم أو علم معجزاتهم، أما من عداهم فلابد أن تصل إليهم الأخبار تواترا حتى تفيد اليقين أيضا.

ويقول في سورة التحريم: "وقوله تعالى: (فَخَانَتَاهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلَا النَّارَ مَعَ الدَّاخِلِينَ)[التحريم:١٠] أي فخانتاهما في الدين. منهم من يذكر أن خيانة امرأة نوح، هي أن أخبرت قومه بجنون زوجها، وكانت خيانة امرأة لوط، هي أن أخبرت قوم لوط بشأن أضيافه. ولكن إن كان هذا صحيحاً فهو يرجع إلى الأول، لأن الذي حمل كل واحدة منهما على الإخبار بهما أخبرت موافقتها أولئك القوم وخلافها لزوجها في الدين، فلا يجب أن يشهد بهذا إلا بتواتر إن جاء. وذكر بعضهم أنها زنتا، فخيانتهما زناهما وهذا غير ثابت، لأن الأنبياء عصموا عما يرجع العار والشين إليهم والزوج يعير بزناء زوجته وفراشه، وفيه توهم التهمة في أولادهم، فدل أن هذا التأويل غير صحيح، وحاجتنا إلى وجود الخيانة منهما دون التفسير، ولا يجب أن يشهد بهذا إلا بتواتر جاء من يدي الحجة"[(١)]. ففهم الأخبار المتعلقة بالأحداث الدقيقة أو الخفية يحتاج إلى دليل موثوق، كالخبر المتواتر، وأن التأويلات الظنية أو الافتراضات لا تكفي لإثبات شيء، مؤكدًا ضرورة التثبت والاعتماد على المصادر الموثوقة في المعرفة الدينية.

وقوله "ولا يجب أن يشهد بهذا" أي يقطع به ويتيقن، "إلا بتواتر جاء من يدي الحجة" أي إلا بخبر متواتر يصل بتواتره إلى أن يكون حجة.

---

(١) المرجع السابق، (٩٥/١٠).

وهذا يؤكد أمران:

الأول: أن الخبر المتواتر يفيد اليقين ومعتبر عنده.

الثاني: أن من لم يشهد الرسالة فلابد في تصديق أخبارها والإيقان بها أن تأتيه من طريق متواتر.

النوع الثاني: خبر يفيد الظن، وهو خبر الآحاد، لأنه لا يبلغ درجة التواتر في "إيجاب العلم والشهادة بأنه الحق عن نبي الرحمة، فيجب العمل به، والترك، بالاجتهاد والنظر في أحوال الرواة"(١). فخبر الآحاد، وإن لم يفد العلم الضروري، إلا أنه يوجب العمل إذا ثبتت نسبته إلى النبي -ﷺ- بطريق الاجتهاد والنظر في عدالة الرواة وضبطهم، فيكون حجة عملية معتبرة، يُبنى عليها الامتثال والترك دون الجزم القطعي الذي يختص به المتواتر.

وقد أكد الماتريدي هذا المعنى في سورة الإسراء، حيث يقول: "وقوله تعالى: (إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ) [الاسراء: ١]، أي من قدر على ما ذكر لا يحتمل أن يخفى عليه شيء من قول أو عمل، ثم روي من الأخبار، وأنه عرج إلى السماء حتى رأى إخوانه الأنبياء الماضين قبله وما ذكر فيها، فنحن نقول ما قال الصديق، رضوان الله تعالى عليه، إن كان قال ذلك فأنا أشهد على ذلك، وإلا نقول على مقدار ما في الآية: إنه أسري به إلى البيت المقدس المسجد الأقصى، ولا نزيد عليه، لأنه من أخبار الآحاد فلا تسع الشهادة له"(٢). يقرر الإمام الماتريدي هنا منهجه الدقيق في التعامل مع الأخبار، فيفرّق بين ما دلّ عليه نصٌّ قطعي من القرآن فيُجزم به ويُشهد عليه، وبين ما ورد بطريق الآحاد فيتوقف فيه عن الشهادة الجازمة، مع

(١) التوحيد، ص ٧٢.

(٢) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٣/٧).

جواز القبول والاعتقاد به على جهة الخبر دون إلزام بالقطع، تأكيدًا لقاعدته في ضبط مراتب الأدلة، وصيانة باب الشهادة والعقيدة عن الجزم بما لا يفيد اليقين. فأخبار الآحاد لا تسع الشهادة لها أي القطع بها.. وهو قول عامة علماء أصول الدين وأصول الفقه.

<u>الرؤى والإلهام والكشف:</u>

لم يتطرق الإمام الماتريدي إلى المعرفة الحاصلة عن طريق الكشف والإلهام أو الرؤى إلا في نص صغير في كتاب (التوحيد) يبدو من خلاله عدم الاعتداد بهذه الأمور في تحصيل المعرفة حيث قرن بين الكشف والإلهام وعمل القائف وعمل القرعة، وإذا كان هذا موقفه من الرؤى والكشف فالإلهام أضعف وموقفه منها متماثل.. وهاكم النص: " قَال أَبو منصور – رَحمَهُ الله–: ثم اختلف في الأسباب التي بها يعلم المصالح والحق والمحاسن من أضدادها:

فمنهم من يَقُول: هو ما يقع في قلب كل منهم حسنه لزمه التَّمَسُّك به.

ومِنهم من يقول: يعجز البشر عن الإحاطة بالسبب ولكن يَتَمَسَّك بما ألهم؛ لما يكون ذلك ممن له تَدبير العالم.

قَالَ الشيخ –رَحمَهُ الله–: وهما بعيدان من أَن يَكُونَا مِن أَسباب المعرفة؛ لِأَن وُجُوه التضاد والتناقض في الأَدْيَان بَين، ثم عند كل واحد منهم أنه المحق؛ ومحال أن يكون سبب الحق يعمل هذا العمل؛ لما تصور الباطل بنفس صورة الحق، فمحال الثقة بمن ظهر كذبه كل هَذَا الظهور مَعَ مَا كَانَ مُعْتَقَدًا لمذهب باعتقاد الحق بما ذكرتُ عند ضده، وفي إلهامه أنه مبطل، ولم يكن لوَاحِد مِنْهُما دَليل غير الَّذِي لآخر في خطابه، وذلكَ نوع ما لا يدفع الاختلاف والتضاد اللذين بهما التفاني.

وعلى ذلك يبطل إعلام القرعة فيما يعجز عنه ذُو العقل، ولم يَجْعَل في

الحكم الجبر على الرضا إذ هِيَ تخرج مختلفا وكذلكَ أَمر القائف. فلم يجز أَن يَكُونَا سببي الحق. ولَا قوَة إلا باللَّه"(١).

فالماتريدي ينقض هنا التعويل على مجرد الوجدان أو الإلهام في معرفة الحق والمصالح، ويبين عجزهما عن أن يكونا سببًا معرفيًا معتبرًا؛ لأن تضاد الأديان وتناقض المذاهب واقع مشاهد، مع دعوى كل فريق إصابة الحق. ولو كان ما يقع في القلب أو الإلهام سببًا كافيًا للمعرفة، لما استوى الحق والباطل في الدعوى، ولا التبس أحدهما بالآخر، فدل ذلك على أن هذا المسلك لا يرفع الاختلاف ولا يصلح معيارًا للتمييز، وأن المعرفة لا بد لها من دليل منضبط يميز الحق من الباطل.

وبناء على ذلك فإن مصادر المعرفة المعتبرة عند الإمام الماتريدي ثلاثة لا غير: الحواس السليمة، والخبر الصادق، والعقل.

أما عن الكشف: فلا يوجد ما يمنع شرعًا ولا عقلاً من أن يُعلم الله بعض خلقه ما شاء من العلوم النظرية، ذلك لأن العلوم الضرورية قدر مشترك بين بني الإنسان وإنما الخلاف في النظري منها، يقول البغدادي في أصول الدين:

"وكل علم نظري يجوز أن يجعله الله ضرورياً فيناً على قلب هذه العادة، كما خلق في آدم –عليه السلام– علوماً ضرورية عرف بها الأسماء من غير استدلال منه عليها ولا قراءة منه لها في كتاب كذلك القول في سائر العلوم النظرية عندنا"(٢).فيشير البغدادي إلى أن كون العلم نظريًا لا يمنع من أن يجعله الله تعالى ضروريًا متى شاء، على خلاف العادة الجارية، تأكيدًا لقدرة الله المطلقة وعدم انحصار طرق المعرفة في الاستدلال فقط. فالعلم عنده

(١) التوحيد، الماتريدي، ص ٧٨.

(٢) أصول الدين، البغدادي، ص ١٥.

ليس ذاتيًا في كونه نظريًا أو ضروريًا، بل يتبع جعل الله وخلقه، كما وقع لآدم عليه السلام حين أُفيضت عليه المعارف ابتداءً من غير نظر ولا تعليم، وفي ذلك ردّ على من يحصر الإدراك الإنساني في الأسباب العقلية المعتادة وحدها.

المبحث الرابع: المعرفة الدينية عند الماتريدي وضرورة الاجتهاد في مسائل الدين

المعرفة الدينية عند الماتريدي أسمى أنواع المعرفة، والفقه في الدين أفضل من الفقه في العلم؛ لأن العلم مبنى على الدين[١]، وهي تتناول معرفة الله وصفاته وأوامره ونواهيه، والإيمان بالرسل واليوم الآخر ، ولقد عرف هذا النوع من المعرفة باسم الفقه الأكبر الذي يتناول الاعتقادات في مقابل الفقه الأصغر الذي يتناول العبادات وأول من أطلق عليه هذا المصطلح هو الإمام أبو حنيفة كما أطلق عليه –أيضاً– اسم التوحيد[٢].

<u>أ– إدراك العقل لضرورة الدين:</u>

والمعرفة الدينية عند الماتريدي تبدأ بإدراك الدين كضرورة اجتماعية لقيام المجتمع، ولزومه في حياة البشر، فيرى أنه لابد للخلق من دين يلزمهم الاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه، ويدلل على ضرورة الدين بالدليل السمعي، وهو لا يقصد بالسمع الدليل النقلي الشرعي، بل ما هو معروف بين الناس عرفاً وعادة. فالناس لابد لهم من مذهب يجتمعون عليه، ولا يخلو بشر من انتحال مذهب يعتمد عليه ويدعو غيره إليه، وعلى ذلك جرت سياسة ملوك الأرض من سيرة كل منهم ما راموا تسوية أمورهم عليه وتأليف ما بين قلوب رعيتهم به[٣].

وهذا يبرز بوضوح البعد الاجتماعي العقلي في تصور الإمام الماتريدي للدين؛ إذ لا ينطلق من الدين بوصفه مجرد خطاب تعبدي، بل يراه ضرورة وجودية لضبط الاجتماع الإنساني وحفظ انتظامه. ولافتٌ توسيعه لمفهوم

---

(١) شرح الفقه الأكبر، الماتريدي، ص ٦.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. على سامي النشار، (٢٣٤/١).

(٣) التوحيد، الماتريدي، ص ٤، ٥.

الدليل السمعي ليشمل العرف والعادة الجارية بين الناس، مما يعكس مرونة منهجه وقدرته على ربط المعقول بالواقع التاريخي والاجتماعي، دون فصله عن أصل الحاجة الدينية في حياة البشر.

والدليل العقلي على ضرورة الدين أن العالم مجهول للبقاء لا للفناء، وإلا كان خلقاً عبثا، والإنسان وهو العالم الأصغر لو ترك على ما فيه من أهواء ونوازع لأدى إلى التقاتل وأدى ذلك إلى الفناء، ولو لم يرد تكوينهم سوى فنائهم، لم يحتمل إنشاء ما به بقاؤهم، وإذا ثبت ذا لابد من أصل يؤلف بينهم عن التنازع الذي فيه هلاكهم، أي لابد أن يكون للناس دين يجتمعون عليه، ليكون به بقاؤهم ومعاشهم، والله يعلم ما به بقاؤهم فلا بد من أن يرسل لهم من يرشدهم إلى ما به معاشهم وبقاؤهم[١].

وبهذا يستكمل الامام الماتريدي البناء الحُجَاجي بإحكامٍ عقلي واضح، إذ يربط بين نفي العبث عن الخلق وإثبات ضرورة الدين بوصفه ضامناً للبقاء لا للفناء. فالعقل عنده يقضي بأن ترك الإنسان لأهوائه يؤدي حتماً إلى التنازع والهلاك، مما يستلزم وجود أصل جامع يضبط الاجتماع الإنساني. وبهذا يتكامل الدليل العقلي مع الحكمة الإلهية؛ إذ إن علم الله بما يحقق بقاء البشر يقتضي إرسال الرسل لهدايتهم إلى ما تنتظم به معاشهم وحياتهم.

وبعد إدراك ضرورة الدين ولزومه لبقاء حياة المجتمع يبرهن الامام الماتريدي على معرفة الله التي هي أساس معرفة الدين.

ب- معرفة الله:

يرى الماتريدي أن الله قد فطر الناس على فطرة يعرفون وحدانيته وربوبيته بعقول مركبة فيهم[٢]،وهنا يضع الماتريدي أول أساس عنده المعرفة

(١) المرجع السابق، ص ٥.

(٢) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٨٦٥/١).

بالله عن طريق العقل بمعونة السمع، ويرى أن الله قد يسر سبيل الوصول إلى الدين ومعرفة الله عن طريق العقل والسمع، والعقل يختص بمعرفة الله، والسمع يختص بمعرفة الشرائع والعبادات، ففي شرحه لقوله تعالى : (لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا) [النساء : ١٦٥] "أن حقيقة الحجة إنما هي في العبادات والشرائع التي سبيل معرفتها الرسل، أما معرفة الله فإن سبيل لزومها العقل، فلا يكون لهم في ذلك على الله حجة، لأن الله خلق في كل أحد من الدلائل ما لو تأمل وتفكر فيها لدلته على وجود الله ووحدانيته وربوبيته، والله قد بعث الرسل ليقطع عليهم الاحتجاج وإن لم تكن لهم الحجة"(١).

يُجسِّد هذا النص بجلاء التمييز الماتريدي الدقيق بين مجال العقل ومجال السمع؛ إذ يجعل معرفة الله وتوحيده من لوازم العقل التي لا يُعذر الإنسان في تركها، بينما يَحصر قيام الحُجَّة بالرسل في دائرة العبادات والشرائع. وبهذا يرفع الماتريدي عن الوحي عبء ما دلّ عليه العقل ابتداءً، ويُثبِت في الوقت نفسه عدل الله وحكمته، إذ لا يترك للناس مجالاً للاحتجاج بعد إقامة الدليل العقلي وإرسال الرسل لبيان ما لا يُدرَك إلا بالشر.

فمهمة العقل أن يصل إلى معرفة الله، ولكن ما هي السبل التي يسلكها العقل في الوصول إلى معرفة الله، ويحدد الامام الماتريدي هذه السبل وهي: **النظر في أحوال النفس وأحوال العالم للوصول منها إلى معرفة الله،** والنظر في النفس يقوم على أن من عرف نفسه عرف ربه.

ويشير الماتريدي إلى ان الاختلاف في معرفة النفس قد أدى بالبعض إلى الزلل والخطأ، فقد رأى الثنوية ما في النفس من خير وشر، فقالوا:

(١) المرجع السابق، (٤٤٤/١).

بالهين إله للخير وإله للشر، فلابد من النظرة الصحيحة إلى النفس لتصل إلى معرفة صحيحة لله، والنظرة الصحيحة في نظر الماتريدي أن من عرف نفسه بما احتملته من الأعراض والزمان والمكان والحاجات على أنه لم يدبر أمر نفسه بيده وأنه بيد عالم مدبر حكيم قدير لا يشبهه شيء من ذلك، فالإنسان هو العالم الصغير، بمعنى أنه يوجد لكل أمر من الأمور العالم الكبير فيه مثالاً [١].

فمركزية معرفة النفس في البناء المعرفي عند الإمام الماتريدي، مع التحذير من الانزلاق في فهمها على نحو يؤدي إلى اختلال عقدي، كما وقع للثنوية. فالماتريدي لا ينفي ما في النفس من تنوع وتضاد، لكنه يرفض تحويل ذلك إلى تعدد في الإله، ويؤكد أن القراءة الصحيحة للنفس تقود إلى الإقرار بعجزها وافتقارها، ومن ثم إلى إثبات مدبّرٍ واحدٍ متعالٍ عنها. وبهذا يجعل معرفة النفس طريقاً منضبطاً لمعرفة الله، لا منطلقاً للخلط بين صفات الخلق وصفات الخالق.

ويجب أن نلاحظ أن معرفة النفس كما يراها الماتريدي تؤدى إلى معرفة الله تغاير المعنى الصوفي لهذا المفهوم، إذ أن من المسائل المسلم بها عند العارفين هي أن الإنسان لا يستطيع أن ينال معرفة شيء ليس موجوداً فيه معنى ذلك أن شرط إدراك أي شيء للإنسان هو وجود التجانس بين الإنسان وذلك الشيء، ونتيجة لهذه المقدمة هي أن الإنسان لا يمكن أن يبلغ معرفة الله ويفهم أسرار العالم إلا إذا كانت هذه المعرفة وهذه الأسرار موجودة عنده، والإنسان هو العالم الصغير الذي انطوى فيه العالم الكبير أي أن الإنسان مثال وصورة من الله، والإنسان هو عين الدنيا والله تعالى نظر إلى

(١) التوحيد، الماتريدي، ص ١٠٢، وتفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٦٥٢/١).

مخلوقاته ومصنوعاته بهذه العين. والإنسان إذا عرف نفسه تماماً يكون قد عرف ربه وإذا ما عرف ربه يكون قد عرف نفسه أكثر مما كان وأن الله أقرب إلى كل شيء مما يمكن تصوره(١).

ويلفت هذا الكلام إلى فارقٍ منهجي عميق بين الماتريدي والتصور الصوفي لمعرفة النفس؛ فبينما يجعلها الماتريدي طريقاً عقلية دالّة على المغايرة والافتقار وإثبات التنزيه، ينطلق التصوف من منطق التجانس والتماثل، بما يفضي إلى تعبيرات رمزية قد تُوهِم الاتحاد أو الانعكاس. ومن هنا يتضح أن معرفة النفس عند الماتريدي معرفة استدلالية تضبطها حدود الخلق والخالق، بخلاف المعرفة الذوقية الصوفية التي تتجاوز هذا الإطار إلى لغة الإشراق والقرب الوجودي.

إن هذا المفهوم ينتهي إلى وحدة الوجود بين الله والعالم، وهو يغاير المفهوم الذي قال به الامام الماتريدي الذي يقوم على الوضوح والنظر في الأحوال المشاهدة من النفس وما فيها من نقص، وما يدل ذلك على وجود مدبر لها، ويقول الإمام الماتريدي: "بأنه لا داعي إلى هذه المعرفة الخفية التي يقول بها هؤلاء لأن في الظاهر كفاية عن ذلك الخفي"(٢). وتُعبِّر هذه العبارة عن نزعةٍ نقدية واضحة في منهج الماتريدي؛ إذ يرفض التعويل على المعرفة الباطنية الغامضة ما دام الظاهر العقلي والكوني كافياً لإقامة الدلالة على الله. وهو بذلك يؤكد أن طريق المعرفة الدينية ليس في الكشف الخفي، بل في التأمل المنضبط في دلائل الخلق، حفاظاً على وضوح العقيدة وسلامتها من التأويلات التي قد تفضي إلى الغلو أو الالتباس.

<u>والطريق العقلي الثاني لمعرفة الله:</u> هو النظر في أحوال العالم وما فيه

---

(١) تاريخ التصوف الإسلامي، د. قاسم على، ص ٦٠٥.

(٢) التوحيد، الماتريدي، ص ١٠٤.

من تغير واجتماع وافتراق، مما يدل على حدوثه، وحدوثه يدل على أن له محدثاً فالأصل كما يقول الماتريدي: "أن الله تعالى لا سبيل إلى العلم به إلا عن طريق دلالة العالم عليه بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته عن طريق الحواس عليه أو شهادة السمع، ثم الشاهد يدل عليه من وجه الشهادة له بالصفة لا من وجه الشهادة بالذات، إذ الوجود بعد أن لم يكن هو قليل الإيجاد والأحداث الذي به يعلم الموجود المحدث، واختلاف أحوال الشاهد واجتماع التضاد في الواحد هو دليل قدرته"(١).

يكشف هذا النص عن دقة المنهج الاستدلالي عند الماتريدي؛ إذ يحصر معرفة الله في دلالة الآثار لا في إدراك الذات، نافياً إمكان الوصول إليه بالحس أو بسماعٍ يشهد للذات مباشرة. فالعالم عنده شاهدٌ على صفات الله من حيث الإيجاد والإحداث، لا من حيث الحقيقة الذاتية، لأن حدوث الوجود بعد عدمه دليل الفاعل القادر. كما أن اجتماع الأضداد وتغيّر الأحوال في العالم يشكّل برهاناً عقلياً على القدرة الإلهية، مع بقاء الذات الإلهية منزهة عن الإحاطة والإدراك.

فالماتريدي يرى أن العقل يصل عن طريق النظر في العالم وأحواله وما يطرأ عليه وما فيه من نقص إلى أن له موجداً ومحدثاً، وهذه هي المعرفة الاستدلالية وهي أعلى أنواع المعرفة الموصلة إلى معرفة الله وأوثقها، إذ يقول الماتريدي في شرحه لقوله تعالى: (وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) [الأنعام: ٩١]. "أي ما عرفوا الله حق المعرفة التي تعرف بالاستدلال، ولا عظموه حق عظمته التي تعظم بالاستدلال"(٢).

يُبرز هذا التفسير الفهم الماتريدي لمعنى التقصير في تقدير الله، إذ

---

(١) المرجع السابق، ص ١٢٩، ١٣٠.

(٢) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٥٧١/١).

يجعله قصوراً في إعمال الاستدلال العقلي المؤدي إلى المعرفة والتعظيم معاً. فمعرفة الله عنده ليست مجرد تصديق إجمالي، بل معرفة قائمة على نظرٍ صحيح في الدلائل، والتعظيم الحق ثمرة لازمة لهذا النظر. ومن ثم فإن الإخلال بالاستدلال يفضي إلى نقص في المعرفة ونقص في التعظيم، وهو ما عناه القرآن بنفي التقدير الحق لله.

وهكذا يحدد الماتريدي دور العقل في معرفة الله عن طريق الاستدلال بآثاره في الكون، ويحذر من محاولة الزج بالعقل في مجالات تعلو طاقته أو تخرج عن نطاق إدراك العقل، كالبحث عن كيفية الله. ويؤكد هذا المعنى عند شرحه لقوله تعالى: (شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) [آل عمران: ١٨]. "شهادة ربوبية لا يتوهم له كيفية، ولا يخطر بالبال له المائية، ولا تحتمل الوصول إلى حقيقة ذلك بالتفكير، ولا أن يحتمل بلوغ العقل الوقوف على ذلك، إذ هو خلق قصر عن الإحاطة بمائية نفسه وعن إدراك وجه قيامه بالذي ركب"[(١)].

وهذا يؤكد ذروة التنزيه في تصور الإمام الماتريدي؛ إذ يفسّر الشهادة الإلهية على التوحيد بوصفها إثبات ربوبيةٍ مطلقة منزّهة عن الكيفية والماهية، مع نفي إمكان إحاطة العقل بحقيقة الذات الإلهية. فالعقل وإن كان طريقاً لإثبات التوحيد، يبقى عاجزاً عن إدراك (كيف) الوجود الإلهي، لأن قصوره عن فهم ماهية نفسه أولى أن يمنعه من الإحاطة بذات خالقه. وبهذا يجمع الإمام الماتريدي بين إثبات المعرفة الاستدلالية والتزام حدودها، صوناً للتوحيد من التشبيه والتجسيم، وحفاظاً على التنزيه وصيانةً للعقل من التوهم فيما لا طاقة له به.

(١) المرجع السابق، (٢٠٥/١).

ويستند على عدم إدراك العقل لكيفية الله، بأن سبيل معرفة الله الآيات والدلائل فهو غير محاط به ولا مدرك؛ لأن الإدراك والإحاطة إنما تقع بالمحسوسات لا بما يعرف من الدلائل والآيات[١]، وهذا يوافق ما ورد عن النبي -صلى الله عليه وسلم-، من النهي عن التفكر في ذات الله والتفكر في خلقه[٢].

ج – معرفة الرسل وأوامر الدين:

العقل عند الامام الماتريدي سبيل معرفة حجة الرسل، والتمييز بينها وبين تمويهات السحرة، ويرى الماتريدي أن حجج الرسل اختيارية وليست اضطرارية؛ لأنها لو جعلت اضطرارية لارتفعت المحنة، فجعلت حججهم من وجه يقع بها الشبه لتوصل إلى معرفتها بالفكر لئلا ترتفع المحنة[٣]. فالعقل يكشف حجة الرسل ويميزها عن تمويهات السحرة، وأن حججهم اختيارية لا اضطرارية لتكون قابلة للإدراك بالفكر دون رفع المحنة عن المكلفين.

والعقل إنما هو لإدراك العواقب والجزاء في الآخرة، ولو كان هذا العقل لإدراك الدنيا فقط، فإن البهائم قد تدرك بالطبع ذلك القدر، وتعرف ما يؤتى ويتقى وما يصلح لها وما لا يصلح، فالعقل إذن مجهول لإدراك الآخرة[٤]. إذاً دور العقل الحقيقي هو إدراك العواقب والجزاء في الآخرة، وليس مجرد معرفة مصالح الدنيا، إذ إن ذلك يمكن أن تدركه البهائم بالفطرة، فالعقل مخصص لما يتجاوز الإدراك الطبيعي إلى مسائل الغيب والجزاء الأخروي.

والعقل سبيل إدراك معنى أوامر الله ونواهيه، إذ من حق البيان أن لا

(١) المرجع السابق، (١/٥٨٠).

(٢) إحياء علوم الدين، الغزالي، (٤/٤٢٤)، ط/دار المعرفة – بيروت. لحديث : (تَفَكَّرُوا في آلاء الله، ولا تَفَكَّرُوا في الله). المعجم الأوسط للطبراني -حديث رقم ٦٣١٩.

(٣) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٦/٣٧٤).

(٤) المرجع السابق، (٤/٧٦).

يبلغ ما يمنع التنازع فيه، ولا أن يكون بحيث يصل الكل إليه، وذلك شرط المحنة وفي ذلك وجوب النظر والتأمل لإدراك معناه، وذلك لا يكون إلا بالتعلم أو الاستدلال[١]. فالماتريدي يرى أن العقل وسيلة لفهم معنى أوامر الله ونواهيه، إذ لا تُعرض هذه المعاني للجميع مباشرة، بل تتطلب التعلم والتأمل والاستدلال لاجتناب التنازع، وهو ما يحقق شرط المحنة ويبرز دور الفكر في إدراك مقاصد الشرع.

والعقل سبيل شكر المنعم، ففي تعليقه على اختتام الآيات في سورة النحل بقوله تعالى :(لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ) [النحل:١١]، وفي الآية الثانية:(لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ) [النحل: ١٢] وفي الآية الثالثة:(لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ) [النحل: ١٣]، وفي الآية الرابعة: (وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) [النحل: ١٤]، "أن الله كرره على مراتب لأنه بالتفكر يعقل ويعلم، ثم بعد العلم والعقل فإنهم يتذكرون وإذا تذكروا شكروا" [٢].

والدين الحق هو الذي يقوم على الحجة والبرهان؛ لأن الرسل يدعون إلى ما يدعون إليه بالحجج والبراهين، وأما غيره من الأديان المختلفة والأهواء المتشتتة لا حجة عليها ولا برهان، لذا فإن الماتريدي يقول: "بأن ما طريقه الحجة والبرهان والعقل يجب اتباعه ولا يجوز تركه، وأن ما طريقه الهوى يجوز أن يترك اتباعه"[٣].فالإمام الماتريدي يؤكد ويوضح مركزية العقل والاستدلال في التمييز بين الحق والباطل.

د. الدفاع عن الدين:

مهمة العقل هو استيعاب حجج الدين والنظر فيها ثم إقامة الدليل على

---

(١) المرجع السابق، (١٢٣/٤).

(٢) المرجع السابق، (٦/ ٤٨٤).

(٣) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٥/ ١٧٤).

صحتها، والدفاع عنها ضد المنكرين ومجادلة ومناظرة المنكرين، ويوضح الماتريدي قواعد مجادلة ومناظرة هؤلاء المنكرين، ففي شرحه لقوله تعالى: (فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا) [الكهف : ٢٢]، يقول: "أنه نهى عن التعمق في الجدل وما تقصر عنه الأفهام، وأن يكون الجدل باللطف والرفق، بحيث نزول شبهة المنكر من الوجه الذى يحتمله عقله، ويبلغه فهمه، فإن رأيته يتعامى في ذلك توعده وتخوفه بما ورد في ذلك من الوعيد، فإن رأيته يكابر عرفت شوم طبعه وسوء عنصره، فتداوه بما جاء به التعليم من الضرب والحبس، فإن نقع ذلك وإلا كف شره عن غيره وتطهير الأرض عنه، لكن هذه العقوبات عند الماتريدي على منازل، ولا يحتمل انتهاء كل أنواع المأثم إلى هذه النهاية، بل يلزم معرفة مقادير الآثام أولاً ليعرف بها ما يحتمل كل أثم من العقوبة فيه والزجر به"(١).

يبيّن هذا النص منهج الماتريدي في الجدل القائم على الضبط والتدرّج؛ إذ ينهى عن التعقيد الذي تعجز عنه الأفهام، ويدعو إلى محاورة المخالف بالرفق وعلى قدر عقله. فإن انتقل إلى العناد والمكابرة تغيّر الأسلوب من الإقناع إلى الزجر، مع تأكيده أن العقوبات ليست مطلقة، بل تُقدَّر بقدر الذنب ومرتبته، تحقيقاً للعدل ومنعاً للفساد دون تجاوز.

فالمعرفة الدينية تقوم عند الماتريدي على العقل، وهى تقابل طريق الصوفية التي تقول بقصور العقل عن معرفة الله، لأن العقل محدث ولا يدل المحدث إلا على محدث مثله(٢)، وطريق هذه المعرفة فيما يوضحها الغزالي تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده

---

(١) المرجع السابق، (٧/ ١٥٥).

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي، ص ٦٣.

والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم، وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سر الملكوت[(١)]، فهي كما يقول الغزالي –أيضًا–: "نور يقذفه الله تعالى في الصدور وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق –رَحمَهُ الله–الواسعة"[(٢)]، ولقد رفض الماتريدي ذلك النوع من المعرفة، كما سبق إشارة إلى رأيه في ذلك.

<u>الاجتهاد:</u>

الاجتهاد لغة: بمعنى استفراغ الوسع في تحصيل أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة، والاجتهاد في أمور الدين معناه النظر والتفكر فيما لم يرد فيه نص جلى أو خير قطعي[(٣)]، ولقد اختلف في جواز الاجتهاد، وعرض الماتريدي لمختلف الآراء في شرحه لقوله تعالى: (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)[النساء : ٥٩]، ونوجز تلك الآراء والرد عليها، فيذكر الماتريدي آراء من ينفى الاجتهاد وأن يوكل الأمر إلى الله ورسوله، وقوم يقصرونه على عصر النبي؛ أما بعده فلا يجوز، وذلك لأنه قد فرغ من جميع أصول الحوادث التي يعلم الله أنها تقع وأورد بيان جميع ما بالخلق إليه حاجة.

ويرد الإمام الماتريدي على حجج هؤلاء بأن الآية تحتمل وجهين أحدهما: إن وقع التنازع في عهد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وجب أن يرد إليه، ولا يستعمل الاجتهاد والنظر، أما إذا كان بعد الرسول كان حكم الحادثة يطالب في كتاب الله والسنة أو في إجماع المسلمين وإلا قبل

---

(١) إحياء علوم الدين، الغزالي، (١٩/٢).

(٢) المنقذ من الضلال، الغزالي، ص ٧، د/ عبد الحليم محمود، ط/ دار الكتب الحديثة، مصر.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، (١٩٨/١)

بالاجتهاد. والثاني: أن رجوع المجتهد إلى كتاب الله وإذا وجد حكما مشابها للحادثة التي يجتهد فيها يكون بذلك راداً الحكم إلى كتاب الله وسنة رسوله.

ويقول الإمام الماتريدي إن عند حدوث التنازع لا يجب الرد إلى ظاهر النصوص، لأنه لو كان الظاهر هو الحق لما كان هناك تنازع إذ هو ظاهر أمام الجميع، وهو حجة لا يحتمل أن يترك إلا بالدليل، ولقد قام الدليل على تأويل الظاهر المحتمل والنظر في المعنى، وعلى ذلك أحكام الأئمة التي هي مودعات في النصوص متعلقات بالمعاني لا بالظواهر، والخلاف الذى نشأ إنما هو في العمل بالظاهر المحتمل المعاني ومختلف التأويلات والأمر بالرد إلى الله ورسوله، لا يكون رداً إلى الظاهر هو الذى لم تثبت صحته والذي هو مثار الخلاف ثم إن الظاهر ظاهر بالاسم وظاهر بالمعتاد كقوله تعالى: (اغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) [المائدة : ٦]. لا يكون بأي شيء يغسل، ولكن بما يغسل به عادة في الاستعمال فينصرف الخطاب إلى الظاهر المعتاد لا إلى ظاهر الاسم، ولا يحتمل التنازع في الظاهر المعتاد، ولا يعدل عنه إلا بدليل يوجب منعه(١).

ويرى الإمام الماتريدي أن الله أمر نبيه بالاجتهاد، ففي قوله تعالى : (لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ)[النساء : ١٠٥] "ففي الآية دلالة جواز الاجتهاد؛ لأنه قال (لتحكم بين الناس بما أراك الله) دل قوله (بما أراك الله)، أن ثمة معنى يدرك بالنظر والتأمل؛ لأنه لو كان يحكم بالكتاب فقط لكان لا معنى لقوله (بما أراك الله)، ولكن بقول (لتحكم بين الناس) بالكتاب دل أنه يحكم بما يريد الله بالتدبر فيه والتأمل"(٢)، لكن اجتهاد النبي في نظر الإمام الماتريدي كالنص لا يخطئ؛ لأن الله أخبر أنه يريه ذلك فلا يحتمل أن يريه

---

(١) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٩/ ١٠٧).

(٢) المرجع السابق، (٣/ ٣٥٢).

غير الصواب، أما غيره من المجتهدين فيجوز أن يكون صواباً ويحوز أن يكون خطأ، على أن المجتهد المخطئ في اجتهاده معذور ولا خلاف في أنه غير آثم. وإنما الخلاف كما يوضحه التفتازاني في هل المجتهد مخطئ ابتداء وانتهاء؟ أي بالنظر إلى الدليل والحكم جميعا، وهذا ما اختاره أبو منصور الماتريدي، أم أن المجتهد المخطئ انتهاء فقط اي بالنظر إلى الحكم، حيث أخطأ فيه وإن أصاب في الدليل حيث استوفى شروطه وأتى مما كلف من الاعتبار والنظر[١]، وهذا رأى أبو حنيفة ولقد خالف رأى الماتريدي أحد تلامذته هو "أبو الحسن الرستغفني (ت٤٨٢هـ)" وتابع رأى أبو حنيفة الذي يقول: بأن كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد، ومعناه أنه مصيب في الطلب وإن أخطأ في المطلوب[٢].

ورأى الإمام الماتريدي في أن المجتهد المخطئ مخطئ في دليله وفي حكمه يشير إلى أهمية الدليل عنده، وقيمته ولابد أن يكون صالحاً للاستدلال، فالدليل يكون دليل بالاستدلال، ومن لم يستدل به فلا يكون له دليلاً وإن كان بنفسه دليلاً [٣]، فالدليل له وظيفته في الاستدلال ولابد أن يكون مستوفياً لشروط صحة الدليل، فالمجتهد إن اخطأ في دليله فهو مخطئ، ولا يمنع هذا الخطأ كونه مصيبًا في طلب الدليل أو استيفاء شروط شكلية للاجتهاد، ويعنى –أيضًا– ضرورة التزام المجتهد بالدقة وطلب الدليل وصحته خشية الوقوع في الخطأ، وألا يقبل على الاجتهاد إلا من كان أهلاً له. ولقد أنكر أصحاب الظاهر مثل داوود الاصفهاني (ت٢٧٠هـ) وغيره

(١) شرح العقائد النسفية، التفتازاني، ص ١٩٥، ت: د / أحمد حجازى السقا، الطبعة: الأولى – ١٩٨٧ م، مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة .

(٢) أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار، الكفوي، ص ١٤٠.

(٣) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (١/ ١٠٣).

الاجتهاد في الاحكام وقالوا بأن الأصول هي الكتاب والسنة والإجماع ومنعوا أنه يكون القياس أصلا من الأصول(١).

ضوابط المنهج المعرفي عند الامام الماتريدي:

بعد أن وضعنا أيدينا على معالم النظرية المعرفية، نريد الآن أن ننظر إلى الضابط المعرفي لهذا المنهج السني في المعرفة والذي يتمثل في ضابط كلي هو: (التوسط بين موجبات العقول وقواعد المنقول)،_وهذا الضابط الكلي هو صريح قول الإمام في كتاب (التوحيد): " ثم أصل ما يُعرف به الدين – إذ لا بد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الاجتماع عليهِ وأصل يلزمهم الْفَزْعِ إليه – وجهان: أحدهما السمع، والآخر العقل"(٢).

لا ريب أن هذا التوسط هو الموقف الحق الذي يرضي جانبي العقل والنقل معاً حيث لا إفراط ولا تفريط، بحيث يعطى للنقل حقه وللعقل قدره، وهو ما عبر عنه حجة الإسلام الغزالي فقال: "والفرقة الخامسة هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلا مهما، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقا، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع؛ إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل، وهؤلاء هم الفرقة المحقة"(٣). فالجمع بين الدليلين هو الوسط بين طرفي الإفراط والتفريط. والفرقة الخامسة هذه هي فرقة أهل السنة والجماعة التي يعد الإمام الماتريدي من كبار

(١) النجاة في المنطق والإلهيات، ابن سينا، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ص ٤٧. دار الجيل للطبع والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٢م .

(٢) كتاب التوحيد، الماتريدي، ت: بكر طوبال أوغلو، ص ٦٦، ط/ دار صادر.

(٣) المرجع السابقن ص ٩. قانون التأويل، الغزالي، ت/ محمد زاهد الكوثري، ص ٦، ط/ مطبعة الانوار، الطبعة الأولي ١٩٤٠م.

أئمتها.

فالنقل والعقل متعاضدان وأن ما جاء به النقل ثابت مركوز في العقل، فما هي حلول الإمام الماتريدي لإيجاد هذا المزيج المتعادل؟ وأيهما يكون حاكماً على صاحبه؟

إذا كان الإمام الماتريدي يجمع في منهجه بين العقل والنقل، أو يحاول التوسط بينهما؛ فإن الموقف الوسط إنما هو "موقف نظري اعتباري، وليس موقفاً حسابياً دقيقاً لذا فهو موقف صعب، لا بد فيه من الميل إلى جانب دون آخر "[(١)].

وضع الامام الماتريدي حلول لهذا المزيج تتمثل في النقاط الآتية:

١- تقسيم المسائل العقائدية: الماتريدي يقسم مسائل العقيدة إلى عقلية محضة ونقلية صرفه: مسائل عقلية مثل: إثبات وجود الله ووحدانيته، وأن الله خالق كل شيء، يقول الماتريدي: "إن وجود العالم وارتباطه بالعلية يدل على وجود الله، وهذا يمكن استدلاله بالعقل وحده"[(٢)]. ومسائل نقليّة :النبوة والمعاد وأحكام الغيب، مثال :إثبات النبوة يثبت بالحديث والقرآن، لأن العقل وحده لا يستطيع التحقق من وجود رسول معين أو نبوءته[(٣)]. ومن تقدير الإمام الماتريدي للنقل أنه لا يخوض فيما يجب أن يعلم بالنقل، فللنقل مجاله وللعقل حدوده، ومن ثم فإن العقل لا يتدخل في أمور الغيب التي لا دليل عليها أو لم يأت بها النقل الصحيح القطعي.

---

(١) إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية، د. على عبد الفتاح المغربي، ص ٣٢، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م، طم مكتبة وهبة – القاهرة.

(٢) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٣٣/١).

(٣) المرجع السابق، (٢٢/١).

٢- العقل كأداة للتحقق من النقل: النقل يجب أن يُعرض على العقل للتحقق من عدم التعارض مع المبادئ العقلية: فيقول في قوله تعالي: (يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ) [آل عمران: ١٢٩]لا تعني تعسفاً بل تتوافق مع مبدأ العدالة العقلية، فيتأكد العقل من أن العقاب والمغفرة لهما مبرر شرعي وعقلي(١).ومن تقدير الماتريدي للعقل أنه لا يقبل قولا إلا ببرهان، ومن تقديره للعقل ترجيحه بعض التأويلات وفقا لشهادة العقل، أو استنادا الدلالة العقول.

٣- التأويل عند التعارض الظاهري: عند ظهور تعارض ظاهري بين النقل والعقل، يلجأ الماتريدي إلى التأويل المنضبط: فعلي سبيل المثال صفات الله مثل اليد أو الوجه، لا تُفسر حرفيًا؛ لأن ذلك يناقض العقل، بل تُؤوَّل بما يليق بجلاله وعظمته، ومثل قوله تعالى (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)[طه:٥] يُفهم عقلياً على أنه استيلاء بالقدرة وليس بالكيفية المادية، بما يحافظ على وحدة الله وعقله البشري لا يستوعب التصورات المادية(٢). فهو يقبل كل (تأويل) شرط أن يصح في العقل ويلتزم بضوابطه الصارمة للتأويل التي تشمل صحة النقل، ومراعاة اللغة، وعدم التعارض مع مقاصد الشرع، فقوله تعالى (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) [الفتح:١٠] لا يُفسّر حرفياً، بل يُؤوَّل بأنه قوة الله وعظمته، وفق السياق اللغوي والشرعي(٣).

(١) المرجع السابق، (٤٨٦/٤).
(٢) المرجع السابق، (٤٤٥/٤).
(٣) المرجع السابق، (٢٢٩/٩).

٤- الاعتراف بحدود العقل والنقل: العقل لا يدرك الغيب وحده، والنقل وحده لا يكفي، لذا يُوظف المزيج: فمعرفة وقت الساعة الأخيرة لا يمكن للعقل أن يدركها، لكنها تثبت بالنقل من القرآن والسنة(١).

٥- الوسطية بين الإفراط والتفريط: الماتريدي يتجنب الإفراط العقلي للمعتزلة والتفريط في النقل للحشويين:

ففي إثبات صفات الله، يرفض الماتريدي تفسير المعتزلة الذي ينكر الصفات الموصوف بها الله، ويأخذ النقل مع التأويل العقلي، فلا يترك النص بلا تفسير (٢).

ومن خلال ما سبق إذا كان الماتريدي يحاول التوسط بين موجبات العقول ودلائل المنقول ويجعل كلا منهما أصلاً، فأيهما سيكون حاكم على صاحبة.؟

يقرر الماتريدي أن النقل هو الذي يؤطر عمل العقل، وأن العقل في الشاهد يدرك استقلالاً الحسن والقبح والحكمة والسفه والإتقان والعبث، وأن العقل بالنسبة للغائب يختص بإدراك الظواهر والصور دون الحقائق والماهيات. ويقرر الماتريدي أن النقل ما هو إلا مؤكد لما ثبت بالعقل، وأن القرآن نور لكنه لا ينير إلا بالعقل(٣).

ومن هنا فإن هذا التوسط يتسع مجال العقل فيه في مجال الشاهد والظواهر ويضيق في مجال الغائب والماهيات وبقدر اتساعه أو ضيقه

---

(١) مفاتيح الغيب ، الرازي، (١٢٨/٣)، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ، ط/ دار إحياء التراث العربي – بيروت.

(٢) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٣٤/١).

(٣) تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، (٥٤/٥).

يكون مجال النقل؛ لذا فإن مساحة العقل في منهج الماتريدي – المعرفي والكلامي وكلاهما بدوره ينعكس عليه ويؤثر على سائر معارفه – أكبر بالمقارنة بمناهج غيره من أهل السنة.

إن منهج الماتريدي المعرفي يعطي للعقل سلطاناً أقوى من نظيره الإمام الأشعري، مع محاولة كل إلى الوصول إلى الوسط المنشود، وقد كان من أثر ذلك النظام المعرفي أن برزت تلك الحاكمية في كل من أصول الدين وأصول الفقه. لقد ظهر أثر حاكمية العقل على النقل والميل إليه مقارنة بما لدى الأشاعرة في مسائل من أصول الدين، منها على سبيل المثال لا الحصر: مسألة وجود الله وتوحيده، ومسألة التحسين والتقبيح وما يتفرع عنها من التكليف بما لا يطاق، ونفي ايجاب الثواب أو العقاب، وعدم جواز الخلف في الوعد والوعيد، وأهل الفترة، وغير ذلك من المسائل. ومن تطبيقات هذه الحاكمية عند الماتريدي في أصول الفقه أن الذي يحدد عموم اللفظ وخصوصه إنما هو العقل لا اللفظ(١).

---

(١) لمزيد من تطبيقات هذه الحاكمية ينظر: نظرية المعرفة عند أهل السنة، احمد الدمنهوري، ص ١٠٨–١٢٠، طبعة النور سنة ٢٠١٨م.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد –صلى الله عليه وسلم –وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد إتمام البحث بعون من الملك المعبود، أسأل الله –سبحانه وتعالى– أن أكون قد وفقت في إبراز معالم نظرية المعرفة عند الإمام الماتريدي.

ولتمام الفائدة فإنني أحاول أن أبرز أهم النتائج التي توصلت إليها من هذا البحث المتواضع وهي كما يلي:

١- اتضح أنّ الإمام الماتريدي قد قدّم تصورًا معرفيًا متماسكًا يقوم على الجمع بين العقل والنقل دون تعارض، مع تحديدٍ دقيق لوظيفة كل منهما في مجال الاعتقاد، بما يجعل منه واحدًا من أبرز المنظّرين السنّيين في هذا الباب.

٢- إنّ مفهوم العلم عند الماتريدي يقوم على اليقين والقطع، وأنه يفرّق بوضوح بين العلم الضروري والعلم النظري، مع إقراره بدرجة الظن في بعض المسائل التي لا يرقى الدليل فيها إلى مرتبة القطع.

٣- إنّ مصادر المعرفة عند الماتريدي ثلاثة :الحواس، والعقل، والخبر الصادق، وأنه وضع لكل مصدر شروطاً دقيقة لضبط حجيته، مع تنبهه المبكر لإمكان وقوع الخطأ في بعضها وضرورة تصحيحها بآليات عقلية ونقلية.

٤- إنّ العقل يحتل مكانة مركزية في منهجه المعرفي، فهو الوسيلة الأولى لإثبات أصول العقائد، وهو الذي يقرر صدق النبوة وحجية النص، مما يجعل العقلية الماتريدية أقرب إلى العقلانية المعتدلة.

٥- إنّ الماتريدي لا يجعل العقل بديلاً عن النص، بل يعتبر النص مصدرًا معرفيًا أساسيًا في الغيب والشرائع، مع تأكيده أنّ العقل لا يمكن أن يناقض النص الصحيح، وأن التعارض الظاهر يُحلّ بتأويل معتبر أو فهمٍ أدقّ للنص.

٦- إنّ رؤية الماتريدي للخبر تقوم على التمييز بين المتواتر والآحاد، وأنه يمنح الخبر المتواتر قوة اليقين، بينما يجعل خبر الآحاد في دائرة الظن، وهو ما أثر في منهجه في قضايا السمعيات.

٧- إنّ منهجه في النظر والاستدلال يتسم بالصرامة المنطقية، وبإقامة الحجة على مبادئ عقلية عامة مثل مبدأ السببية، وإمكان العلم، واستحالة التسلسل، مما يكشف عن بناء استدلالي متكامل.

٨- إنّ تصوره المعرفي كان عاملاً حاسمًا في تمييز المدرسة الماتريدية عن المدارس الكلامية الأخرى، ولا سيما في مواقفها من الصفات الإلهية، والنبوة، والقدر، وحدود التكليف العقلي.

٩- إن الماتريدي يميل إلى منهج وسط يرفض التعطيل كما يرفض التشبيه، ويقوم على تأكيد دور العقل دون الإفراط في التأويل، وهو ما منح المذهب توازناً بين المدارس العقلية والنصية.

هذا وإن كنت قد وفقت فلله الحمد والمنة، وإن كانت الأخرى فحسبي أنى اجتهدت وحاولت وحللت وبينت والكمال لله وحده، وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب، ولله الحمد أولاً وأخراً وصلى اللهم على سيدنا محمد وعلى أله وصحبه والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس المراجع والمصادر

١. إحياء علوم الدين، الغزالي، ط/ عيسى الحلبي القاهرة ١٩٥٧ م.

٢. الإرشاد، الجويني، تحقيق: محمد يوسف موسى ، على عبدالمنعم، مكتبة الخانجي ١٩٥٠م.

٣. أصول الدين: أبو منصور البغدادي، حققه وعلق عليه أحمد شمس الدين، منشورات محمد على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨١ م.

٤. إلجام العوام عن علم الكلام، الغزالي، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، الطبعة الأولى: ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٧ م، ط/ دار المنهاج للدراسات.

٥. تاريخ المذاهب الإسلامية، الشيخ أبو زهرة، ط دار الفكر العربي.

٦. تبصرة الأدلة، أبو المعين النسفي، تحقيق: أ.د/ محمد الأنور حامد، ط/ المكتبة الازهرية للتراث سنة ٢٠١١م.

٧. التعريفات، الجرجاني، الطبعة: الأولى ١٤٠٣هـ -١٩٨٣م، ط/ دار الكتب العلمية بيروت -لبنان.

٨. تفسير الماتريدي، (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، الطبعة: الأولى، ٢٠٠٥ م، ط/ دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان.

٩. تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان.

١٠. التمهيد لقواعد التوحيد، أبو المعين النسفي، تحقيق: حبيب الله حسن أحمد، دار الطباعة المحمدية القاهرة ١٩٨٦ م.

١١. التمهيد، الباقلاني، تقديم وتعليق: محمود الحضيرى ، محمد عبدا لهادى أبوريده، دار الفكر العربي ١٩٤٧ م.

١٢.حاشية المحاكمات الشيخ محمد وسيم الكردستاني على تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للشيخ عبد القادر السفندجي الكردستاني، ط/ دار البصائر – القاهرة ٢٠٠٦ م.

١٣.الرسالة اللدنية، الغزالي، ط/ مكتبة الجندي القاهرة.

١٤.شرح المواقف، الجرجاني، ط/ دار الكتب العلمية –بيروت.

١٥.العقيدة الماتريدية، أبو الخير أيوب، رسالة دكتوراه بدار العلوم رقم ٦٢٥، سنة ١٩٩١م.

١٦.الفرق الإسلامية وأصولها الإيمانية مدخل ودراسة، د. عبد الفتاح فؤاد، ط/ مكتبة وهبه القاهرة.

١٧.الفرق الكلامية الإسلامية، د. على عبد الفتاح المغربي، الطبعة الثانية ١٩٩٥م، مكتبة وهبة القاهرة.

١٨.القاموس المحيط، الفيروز آبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الطبعة: الثامنة، ٢٠٠٥ م، ط/مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان.

١٩.كتاب التوحيد، د. فتح الله خليف، ط/ الجامعات المصرية.

٢٠.كتاب الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، اسماعيل بن حماد الجوهري، مادة عرف، تحقيق: أحمد عبد النفور عطار، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧م، ط/ دار العلم للملايين بيروت.

٢١.كتاب عداء الماتريدية للعقيدة السلفية، للشمس السلفي الأفغاني، الطبعة الثانية ١٩٩٨م، ط/ مكتبة الطائف السعودية.

٢٢.كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، ط/ وكالة المعارف بإسطنبول (١٩٤١ م).

٢٣.متن العقائد النسفية، عمر بن محمد النسفي، مجموع مهمات المتون، ط٤، مصطفى الحلبي ١٩٤٩م.

٢٤. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من ال حكماء والمتكلمين، الرازي، مراجعه طه عبد الرؤف، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية.
٢٥. المحصول: لأبو عبد الله محمد بن عمر الرازي (ت ٦٠٦ هـ) دراسة وتحقيق د. طه جابر فياض العلوانى، الناشر مؤسسة الرسالة، ط الثالثة ١٩٩٧ م.
٢٦. المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، تحقيق: محمد جلال شرف، دار المعارف ط ١٩٧٢ م.
٢٧. مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي دراسة نقدية في ضوء الإسلام، عبد الرحمن الزنيدي، ط المعهد العالمي للفكر الإسلامي الطبعة الأولى ١٩٩٢م.
٢٨. المعجم الفلسفي، جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني ١٩٨٢م.
٢٩. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، ط/مكتبة المثنى – بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت.
٣٠. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، تحقيق/ عبد السلام محمد هارون، ط/ دار الفكر، عام ١٩٧٩م.
٣١. المواقف، عضدالدين الايجى، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، ظ/ دار الجيل بيروت ط ١٩٩٧ م.
٣٢. نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، د/ راجح عبد الحميد الكردي، الطبعة الاولي سنة ١٩٩٢م، ط/ مكتبة المؤيد الرياض–المملكة العربية السعودية.
٣٣. نظرية المعرفة عند أهل السنة والجماعة، د. احمد سعد الدمنهوري، الطبعة الأولي سنة٢٠١٨م، ط. دار النور المبين– الأردن.
٣٤. نظم المعلومات الإدارية، إيمان فاضل السامرائي، هيثم على الزغبى، ط/ دار صفاء عمان الأردن سنة ٢٠٠٤م.

Index of references and sources

- Ihya Ulum al-Din (Revival of Religious Sciences), by al-Ghazali, published by Isa al-Halabi, Cairo, 1957.
- Al-Irshad (Guidance), by al-Juwayni, edited by Muhammad Yusuf Musa and Ali Abd al-Mun'im, al-Khanji Library, 1950.
- Usul al-Din (Principles of Religion), by Abu Mansur al-Baghdadi, edited and annotated by Ahmad Shams al-Din, Muhammad Ali Baydun Publications, Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, 1981.
- Iljam al-Awam 'an 'Ilm al-Kalam (Restraining the Common People from Theological Discourse), by al-Ghazali, edited by the Scientific Committee of Dar al-Minhaj Center for Studies and Scientific Research, first edition: 1439 AH - 2017 CE, published by Dar al-Minhaj for Studies.
- Tarikh al-Madhahib al-Islamiyya (History of Islamic Schools of Thought), by Sheikh Abu Zahra, published by Dar al-Fikr al-Arabi.
- Tabsirat al-Adillah (A Guide to Evidence), by Abu al-Mu'in al-Nasafi, edited by Professor Muhammad al-Anwar Hamid, published by al-Azhar Library for Heritage, 2011.

- Al-Ta'rifat (Definitions), by al-Jurjani, first edition, 1403 AH - 1983 CE, published by Dar al-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon.
- Al-Maturidi's Interpretation (Interpretations of the People of the Sunnah), edited by Dr. Magdi Basloom, First Edition, 2005, published by Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, Lebanon.
- Introduction to the Firsts in Summarizing the Proofs, edited by Imad al-Din Ahmad Haidar, Center for Cultural Services and Research, Cultural Books Foundation, Beirut, Lebanon.
- Introduction to the Foundations of Tawhid, Abu al-Mu'in al-Nasafi, edited by Habibullah Hasan Ahmad, Dar al-Tiba'ah al-Muhammadiyyah, Cairo, 1986.
- Introduction, al-Baqillani, introduction and commentary by Mahmoud al-Hadhiri and Muhammad Abd al-Hadi Abu Rida, Dar al-Fikr al-Arabi, 1947.
- Marginal Notes on the Trials by Sheikh Muhammad Wasim al-Kurdistani on Approximating the Goal in Explaining the Refinement of Speech by Sheikh Abd al-Qadir al-Safandji al-Kurdistani, published by Dar al-Basair, Cairo, 2006.

- The Divine Epistle, al-Ghazali, published by Maktabat al-Jundi, Cairo.
- Explanation of the Positions, al-Jurjani, published by Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut. The Maturidi Creed, Abu al-Khayr Ayyub, PhD dissertation, Dar al-Ulum, No. 625, 1991.
- Islamic Sects and Their Foundational Beliefs: An Introduction and Study, Dr. Abd al-Fattah Fuad, Wahba Library, Cairo.
- Islamic Theological Sects, Dr. Ali Abd al-Fattah al-Maghribi, 2nd edition, 1995, Wahba Library, Cairo.
- Al-Qamus al-Muhit (The Comprehensive Dictionary), al-Fayruzabadi, edited by the Heritage Research Office at the al-Risalah Foundation, 8th edition, 2005, al-Risalah Foundation for Printing, Publishing and Distribution, Beirut, Lebanon.
- The Book of Tawhid (Oneness of God), Dr. Fath Allah Khalif, Egyptian Universities.
- The Book of al-Sihah: The Crown of Language and the Correct Arabic, Ismail ibn Hammad al-Jawhari, entry for 'arafa (to know), edited by Ahmad Abd al-Nafur Attar, 4th edition, 1407 AH - 1987 CE, Dar al-Ilm lil-Malayin, Beirut.

- The Maturidiyya's Hostility to the Salafi Creed, by Shams al-Salafi al-Afghani, 2nd edition, 1998, published by Maktabat al-Taif, Saudi Arabia.
- Kashf al-Zunun 'an Asami al-Kutub wa al-Funun (Unveiling Doubts about the Names of Books and Arts), by Haji Khalifa, published by Wakalat al-Ma'arif, Istanbul (1941).
- Matn al-'Aqa'id al-Nasafiyya (The Text of the Nasafi Creed), by Umar ibn Muhammad al-Nasafi, Majmu' Muhimmat al-Mutun (Collection of Important Texts), 4th edition, Mustafa al-Halabi, 1949.
- Muhassal Afkar al-Mutaqaddimin wa al-Muta'akhkhirin min al-Hukama' wa al-Mutakallimin (The Essence of the Thoughts of the Early and Later Philosophers and Theologians), by al-Razi, reviewed by Taha Abd al-Ra'uf, published by Maktabat al-Kulliyat al-Azhariya (The Library of the Azharite Colleges).
- Al-Mahsul (The Harvest): by Abu Abdullah Muhammad ibn Umar al-Razi (d. 606 AH), studied and edited by Dr. Taha Jabir Fayyad al-Alwani, published by Mu'assasat al-Risalah (The Message Foundation), 3rd edition, 1997.

- Al-Madhahib al-Grananiyya al-Falsafiya fi al-'Alam al-Islami (Greek Philosophical Schools in the Islamic World), edited by Muhammad Jalal Sharaf, Dar al-Ma'arif, 1972.
- Sources of Knowledge in Religious and Philosophical Thought: A Critical Study in Light of Islam, by Abd al-Rahman al-Zunaydi, published by the International Institute of Islamic Thought, first edition, 1992.
- The Philosophical Dictionary, by Jamil Saliba, published by Dar al-Kitab al-Lubnani, 1982.
- Dictionary of Authors, by Umar Rida Kahhala, published by Maktabat al-Muthanna, Beirut, and Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut.
- Dictionary of Language Standards, by Ibn Faris, edited by Abd al-Salam Muhammad Harun, published by Dar al-Fikr, 1979.
- Al-Mawaqif, by Adud al-Din al-Iji, edited by Dr. Abd al-Rahman Umayra, published by Dar al-Jil, Beirut, 1997.
- Epistemology Between the Qur'an and Philosophy, by Dr. Rajih Abd al-Hamid al-Kurdi, first edition, 1992, published by Maktabat al-Mu'ayyad, Riyadh, Saudi Arabia.

فهرس الموضوعات